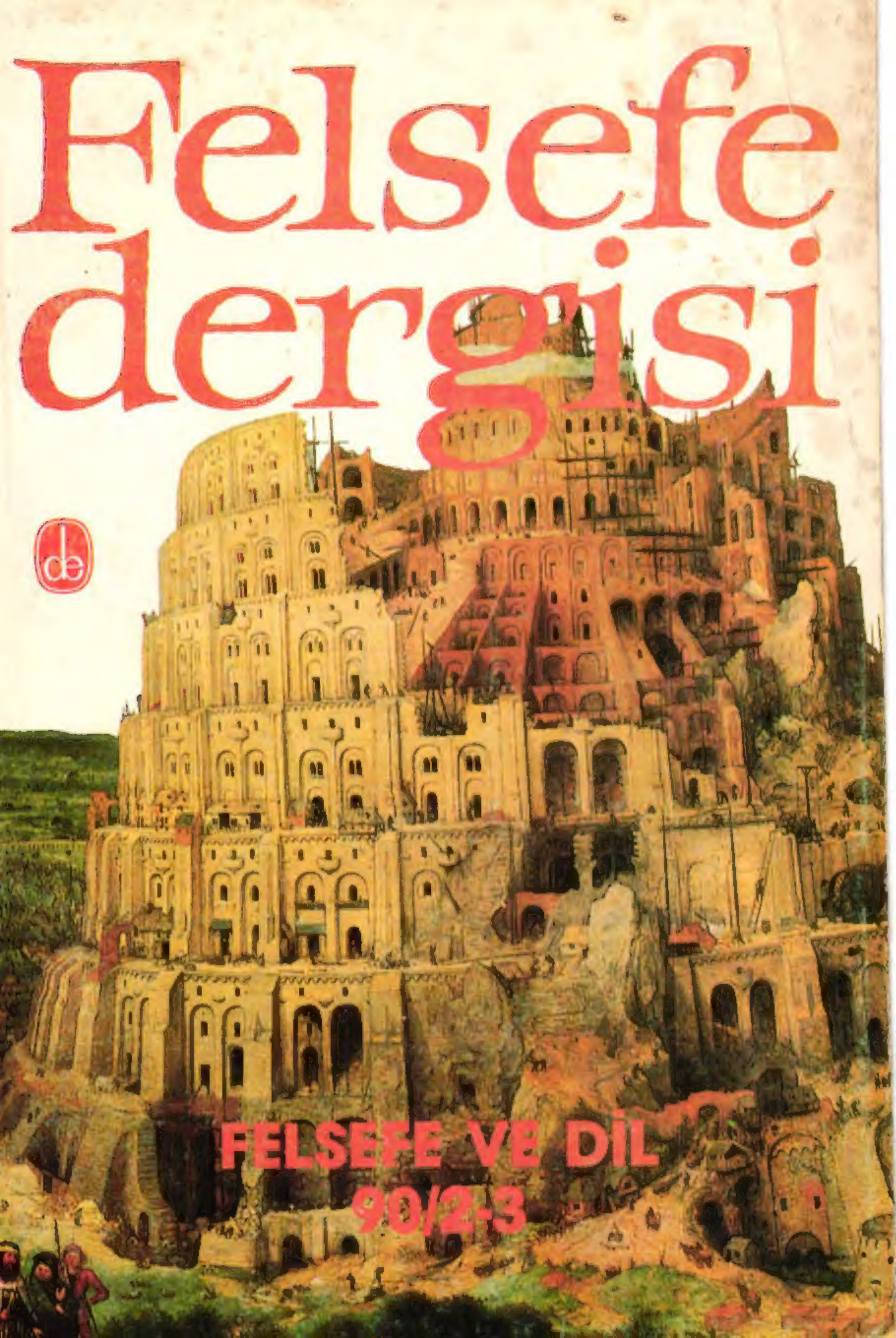
Felsefe dergisi



FELSEFE VE DİL
90/2-3

Felsefe dergisi

Felsefe Dergisi: Üç ayda bir çıkar • **Sayı:** 32-33 • **Fiyatı:** 15.000 TL (KDV dahil) Yurtdışı 7 DM • **Yönetim yeri:** Nuruosmaniye Cad. Atay Ap. No:5 Kat: 3 Cağaloğlu / İstanbul • **Sahibi ve Yazışleri Müdürü:** Erdal Şahin • **Genel Yayın Yönetmeni:** Oğuz Özügül • **Basıma hazırlık:** Yayın Dizgi Merkezi - 527 03 40 • **Basım:** Tekno-grafik • **Abone koşulları:** Yurtiçi yıllık (4 sayı) 30.000 TL Yurtdışı 20 DM • **Abone bedeli için hesap no:** Yapı Kredi Çemberlitaş Şubesi Erdal Şahin / 3443-9 • **Kapak:** Pieter Bruegel, Babil Kulesi, Viyana Kunsthistorisches Museum.

İÇİNDEKİLER

Sunu 3

Felsefe Tarihi

Thales'ten Platon'a - VIII / Helmut Seidel 5
Halifeler Ülkesinde Düşünürler - IV / Gotthard Strohmaier 21

Felsefe Sorunları

Felsefede Soruların Yeri Konusunu Yeniden Ele Alma Denemesi / Kürşat Güzey 33
Psişik Yansıtma / Aleksis Leontiev 53
Kişilerarası Çekicilik / Dr. Hayrettin Akyıldız 71

Özel Bölüm

Felsefenin Dili / Afşar Timuçin 85
Dil - Mantık Bağlamı ya da Dil - Düşünce İlintisi Üstüne / Nejat Bozkurt 93
Homo Linguisticus - Homo Semioticus - Homo Postsemioticus / Mehmet Rifat 109
Dil - Mantık Filozofu Olarak Abelardus ve Ockham / Betül Çotuksöken 113
Tarih - Öncesi Sembolizmin İlkeleri / Boris Frolov 125
Harf Yazısı ve Dilin Yapısıyla İlişkisi / Wilhelm von Humboldt 139
Felsefi - Dilbilimsel Düşüncede İki Akım / Valentin N. Voloşinov 153
Mantık, Doğal Dil ve Bilme / Evelyn Dölling - Johannes Dölling 173
Değişen Bilinç Durumlarının Dilbilimi / Dimitri Spiwak 189
Dil / Alan Mazur - Leon S. Robertson 201

Estetik ve Sanat Kuramı

Sözel Sanatın Kökeni ve Erken Biçimleri / Eleazar Meletinsky 213
Sanat Dilinin Çözümlenmesi / Umberto Eco 227

Felsefe Eleştirileri

Mantıksal Dil Analizi ve Analitik Felsefe / Erhard Albrecht 249
Heidegger, Filozof / M. Şehmus Güzel - Ali Akay 255

Felsefe Metinleri

Felsefe Reformu İçin Geçici Tezler / Ludwig Andreas Feuerbach 267

Okur Forumu

Kant Haklı Mıydı? / Yüksel Demirekler 281
Anti - Berkeley (Berkeley Felsefesinin İçsel Eleştirisi) / Eyüp Ali Kılıçarslan 283

Felsefe Bibliyografyası

Felsefe Yayınları Kaynakçası / Hasan S. Keseroğlu 289

Felsefe Sözlüğü

Felsefe Sözlüğü / Afşar Timuçin 297

Filozoflar Ansiklopedisi

Humboldt, Wilhelm Freiher von / Joachim Streisand 301

sunu

Dilbilimle dilin felsefi temellerini incelemek, genelinde bilimsel bilgi kuramının oluşması ve gelişmesi için zorunlu önkoşuldur. Ancak dil sorununun çağdaş burjuva felsefesinde neden güncel ve merkezi bir tema haline geldiğini de açıklamak gerekiyor. Burjuva filozoflarının yayımlanan çalışmalarında bu fenomeni açıklamaya yönelik sayısız deneme yer almaktadır. Dil sorununun, büyük felsefe sistemlerinin hiçbirinde önemli bir rol oynamadığından, yüzyıllar boyunca filozofların dikkatini çekmemiş olması gibi, bugün dil felsefesine ilişkin sorunlara gösterilen ilginin artması da o denli şaşırtıcıdır. "Bacon'un idol öğretisinden bu yana açık ya da gizli bir dil düşmanlığı gözlenmektedir ve son yıllarda özgün bir dil felsefesini geliştirenler Paul ya da Jespensen, de Saussure ya da Sapir gibi dilbilimcilerdir; ama meslekten filozoflar ise dile hiç ilgi göstermemiş ve yardımcı olmamışlardır." Kanılarına göre bu durum, Cassirer, Lipps, Heidegger, Gadamer, Liebruck'un çalışmaları ve özellikle de dil felsefesi sorunlarının Anglo-sakson ülkelerinde gördüğü işlevle temelinden değişmektedir.

Burjuva filozoflarının materyalist dil anlayışını hedef alan görüşleri şu ifadede açıkça belli olmaktadır: "Dil, hazır, önceden biçimlendirilmiş bir gerçekliği sırf yansıtma işleviyle sınırlandırıldığı sürece kavramsal belirsizlik bir eksiklik olarak ortaya çıkabilir. Buna karşılık tüm yaşamsal işlevi içinde, dünyamızı her zaman yorumlamış ve görüşlerimizi hep belirlemiş, yönetmiş üretici manevi bir etkinlik olarak ele alınırsa, o zaman bu 'belirsizlik'in onun özüne ait olduğu, elde ettiği değerli başarılara olanak sağladığı görülür. Dili, bu manevi özü içinde tahrip etmeden bu eksikliği ortadan kaldırmaya çalışmak mümkün değildir."

Jaspers ve Heidegger'den kaynaklanan bu varoluşçu dil anlayışı ile Oxford okulunun Ludwig Wittgenstein'a dayanan analitik dil felsefesi bugünkü tartışmaların ana konusunu oluşturmaktadır. Dilbilimsel yapısalcılıkla ampirizmin önemli savlarını ele alırken sadece dilden değil, felsefenin temel sorunlarından hareket edilmesi gerektiği gözardı edilemez ve edilmemelidir. Dil ile düşünme arasındaki mantıksal-bilgi kuramsal bağlamların araştırılması ve dilin bilgi sürecindeki etkin rolünün incelenmesi bugün bilimsel felsefi araştırmaların kuramsal açıdan büyük önem taşıyan sorunları arasındadır.

Günümüzde dil sorunlarına karşı giderek artan ilgiyi burjuva dil felsefecileri şu beş görüş açısı altında sorgulamaktadırlar:

Epey eski olan birincisi Humboldt'un düşüncelerine uymaktadır; buna göre insan kendi diline o denli bağlıdır ki, şeyleri sadece dilin kendisine sevk ettiği şekilde algılayabilmektedir.

İkinci görüş açısına göre dil, özel birer dünya görüşünü canlandıran öteki dillerin yanında her zaman özel bir dildir; bu yüzden genelgeçer insani bir bilgiye ulaşmak asla mümkün değildir, çünkü bizler hep belirli bir dilin ufkuna bağlı kalmaktayız. Bu görüş açısı dilbilimsel görecilik ilkesi aracılığıyla da desteklenmektedir:"Dilin sınırlarını aşarak anlaşma sağlanabileceği ve bir dilin başka bir dile çevrilebileceği olgusu dahi, dilbilimsel göreciliğe karşın, artık ilkesel olarak dilin yardımına başvurmadan betimlenemeyecek bir genel-olanın varlığını kanıtlamaktadır." Bu genel-olana biçim kazandırmak da diyalektik-materyalist araştırmaların başlıca nesnesidir.

*"Dilde sadece **genel-olan** mevcuttur... **Genel-olanın** anlamı çelişkilidir:O cansızdır, arı değildir, yetkin değildir vs. vs., ama **somutun** idrâkine varan yolda sadece bir **aşamadır** da, çünkü somutu tam olarak asla idrâk edemeyiz. Genel kavramların, yasaların vs. **sonsuz** topla-*

*mu, yetkinliği içindeki **somutu** verir."*

Üçüncü görüş açısı, tüm sözcük dağarı, sözdizimi ve içsel biçimiyle dil diye geçerli olan şeyin daha yüksek bir düzeyde dilin yardımıyla biçimlenen bir yapı içinde yinelendiğini öne sürmektedir;ki biz bu yapıyı tekil sözcüklerden farklı olarak, atasözleri ve sloganlardan, vecizeler ve deyimlerden başlayıp en yüksek şiirsel biçimlere, sanat eserlerine kadar, dilsel kalıplar, sözler diye tanımlayabiliriz. "Hazır bulduğumuz ve önceden biçimlendirilmiş dilsel formasyonların bize aktardığı şekilde düşünür, hisseder, duyumsarız ve yaşamımıza biçim veririz".

Dördüncü olarak, mevcut ve eldeki dil diye, dilsel yapılar diye geçerli olan şeyler, özellikle konuşmanın somut süreçleri ve insanın konuşurken sözcüğe biçim veriş tarzı için geçerlidirler. Sözcük önceden mevcut bir gerçekliği yansıtmamakta ve sözcüğün gerçekliği yorumladığını söylemek de yeterli olmamaktadır, tersine o bu gerçekliği dönüştürüp biçimlendirmekte, yani gerçekliği etkisi altına almaktadır.

Beşinci görüş açısına göre, dilin gücü, özellikle somut, belirli bir durumda konuşulmuş ve sorumluluğu konuşan kişiye ait sözün gücü sadece dış gerçekliğe değil, insanın kendi oluşumuna da dayanmaktadır.

*İnsanın özünü gerçekleştirmesi dile yakından bağlıdır. Ancak dil, toplumsal ilişkilerinin çok katmanlılığı içinde ele alınmalıdır ve bu durum, insanın oluşumu ile dil arasındaki ilişkinin araştırılmasında tarihsel-materyalist bir görüş açısını gerektirir. Gerçi dildeki gelişmeler görece kendine özgü yasalara göre gerçekleşmektedir, ama öte yandan dildeki gelişmelerin toplumsal gelişmeye bağlı olduğunu yadsımak da, tarihsel materyalizmin elementer ve bilimsel ilkelerine ters düşmektedir. Dil ile toplum ve de dil ile düşünme arasındaki ilişkileri dilbilimsel, hele hele mantıksal-bilgikuramsal araştırmalar alanından dışlamak mümkün değildir. Bu sorunların çözümü, dilin özgül yasallıkları ile toplumsal yaşamın genel gelişme yasaları arasındaki ilişkilerin doğru olarak anlaşılmasını şart koşmaktadır. "Filozoflar için en zor sorunlardan biri düşünce dünyasından gerçek dünyaya inmektir. Düşüncenin dolaysız gerçekliği dildir. Filozoflar nasıl ki düşünmeyi bağımsız hale getirdilerse, aynı şekilde dili de kendine özgü bir dünya olarak bağımsızlaştırmak zorundaydılar. İşte bu, felsefi dilin gizidir, düşünceler burada sözcükler halinde kendi içeriklerine sahip olurlar. Düşünceler dünyasından gerçek dünyaya inme sorunu, dilden yaşama inme sorununa dönüşmektedir... ne düşünceler ne de dil kendilerine özgü bir dünya oluşturabilirler;onlar sadece gerçek yaşamın **dışavurumlarıdır**lar."*

* * *

90/1 Hegel Özel Sayısı'nda Karl Löwith'in Doğan Özlem tarafından yapılmış bir çevirisi yer aldı. Söz konusu yazı dergi redaksiyonuna çok önceden gelmiş ve çıkması planlanan "Hegel" sayısının dosyasına ayrılmıştı. Aradan geçen sürenin uzunluğu çevirmenden yeniden izin alınmasını gerektiriyordu şüphesiz. İhmal ettik, özür dileriz.

* * *

Bu sayımızın hacmini işlediğimiz konu nedeniyle olağandan geniş tutmamız gerekti. Bu nedenle 2 sayıyı bir arada çıkarmak, dergiye girmesi gereken yazıları elemekten bize daha uygun geldi. Ama bu sayı için fiyatımızı da 15.000.- TL. yapmak zorunda kaldık.

* * *

*1990 yılının son sayısında konumuz "FRANKFURT OKULU". Basındaki "**suskunluk komplosu**"na karşın ilgisini dergimizden esirgemeyen yazar, çevirmen ve okurlarımıza bir kez daha teşekkür etmeyi borç bilir, ilişkilerimizin sürmesini dileriz.*

Felsefe dergisi

Felsefe Tarihi

t h a l e s ' t e n p l a t o n ' a - VIII

platon - dönemi yaşamı ve yapıtları

helmut seidel
almancadan çeviren: mehmet yavuz

Şimdiye kadarki gözlemlerimiz Yunan felsefesinin gelişmesinde materyalist ve diyalektik eğilimlerin egemen olduğunu ortaya koydu. İyon felsefesinin dört büyük ismi (Thales, Anaksimander, Anaksimenes ve Heraklit), materyalist atomculuğun hazırlık (Empedokles ve Anaksagoras), temellendirilme ve gelişme (Leukipp ve Demokrit) evreleri bunun tanıkları. Her ne kadar Pitagorasçılarda, Eleacılarda, Sofistlerde ve Sokrates'de idealist diye yorumlanabilecek bazı momentler bulduysak da, felsefenin gelişiminin bu aşamasında materyalizm ve idealizm arasındaki çelişki henüz yeterince olgunlaşmamıştı. Bu çelişki ilk olarak, Platon'un nesnel idealizmi kurmasıyla karşımıza saf bir biçimde çıktı. O nedenle Platon'un bu çelişkiyi bilinçli bir şekilde yansıtan ilk düşünür olması rastlantı değildir:

"Yabancı: Bak şu işe! Varlık üzerine tartışırken aralarında sanki gerçek bir devler savaşı (Gigantomachie) çıkmış.

Theaitetos: Nasıl?

Yabancı:Bazıları gerçek kayaları, meşeleri ellerinden bırakmadan, her şeyi gökten ve görünmeyenden toprağa indiriyor. Maddi olan herşeye el atarken, ancak elle tutulabilen, dokunulabilen şeylerin var olduğunu katı bir şekilde iddia ediyorlar. Çünkü kavram tanımlarında cisim ile varlık, bir ve aynı şey. Biri onlara karşı çıkıp, cismi olmayan bir şeyin varlığını ileri sürerse, onu

küçümseyerek reddediyorlar, bildiklerinden başka bir şey duymak istemiyorlar.

Theaitetos: Evet, sözünü ettiğin bu kişiler zehir zemberek. Bazı toplantılarda ben de karşılaştım onlarla.

Yabancı: Bu yüzden karşıtları da bazı belli, yalnızca düşünülebilen, cismani biçimleri (ide) gerçek varlığın sahipleri yapmak için var güçlerini harcayarak kendilerini özenle seçilmiş, üst bir mevziden, görünmeyenden savunuyorlar. Karşıtlarının cismani varlıklarını, gerçek diye ortaya koydukları şeyleri söz sanatlarıyla param-parça ediyor, bunlara varlık değil, yalnızca devinim halindeki bir oluş diyorlar. Ama, sevgili Theaitetos, aralarında bu uğurda bitmek bilmez bir kavganın sürdüğü savaş alanı giderek büyüyor." [1]

Yabancıya burada, materyalizmin antitezini temsil edenin öncelikle Platon'un felsefesinin ta kendisi olduğunu yeterince açıklıkla ortaya koyan sözler söyletiliyor.

İdealist felsefenin başlangıcında Platon vardır. İlginçtir, dünya tarihinde felsefi idealizmin başlangıcında da sonunda da düşünsel gücün iki devinin damgası bulunmaktadır: Platon ve Hegel. Katıksız birer idealist olan bu iki kişi, insanlığın felsefi düşüncesine önemli ölçüde biçim vermişlerdir. Hegel, Platon'a "insan neslinin öğretmeni" derken, Platon felsefesinin yalnızca tarihi etkisini düşünmüyordu. Böyle yüksek bir takdir acaba bir idealistin idealistlerin babasına övgü sözlerinin ötesinde bir şey değil midir? İdealizmle uyuşmaz bir çelişki içinde olan biz materyalistler, böyle bir değerlendirmeyi onaylayabilir miyiz?

Tarih dışı düşünen materyalistler, "Kesinlikle hayır!" derler. İdealist felsefenin, yani yanlış bir dünya görüşünün kurucusuna dünya çapında bir büyüklük payesi mi verilecekmiş? Çarpık bir öğretiyi kurana "insanlığın öğretmeni" sıfatı mı yakıştırılacakmış? Platon, dünya görüşü açısından düşmanımızdır. Bunun bilinciyle onu yüceltmek değil, onunla savaşmak gereklidir. İnsan beyninden bağımsız varolan düşünceleri kabul eden, gerçek nesnelerin yalnızca bu düşüncelerin gölgeleri olduğunu ileri süren, ruhun ölümsüzlüğünden dem vuran, onca bilgiyi bir zamanlar görünmüş olan idelerin yeniden anımsanmasına indirgeyen, ütopik bir aristokrat ve gerici kastlar devleti kuran birini daha ziyade alaya almak gerekmez mi?

Buna karşılık kimileri de, Platon felsefesinin "akıllı idealizm" olduğuna işaret ediyorlar. Lenin'in, akıllı idealizm, akıllı materyalizme aptal materyalizmden daha yakındır, şeklindeki çok önemli belirlemesine atıfta bulunuyorlar. Ancak bu sözü de abartmamalı. Lenin de bizzat, alışıldığı gibi Dietzgen'e dayanarak, hep şunu vurgulamıştır: En aydınlatıcı tümce bile geçerlilik sınır-

larının dışında anlamsızlaşır. Lenin'in tümcesinde kalırsak, akıllı ve aptal felsefelerle karakterize edilen bir felsefe tarihi şeması ortaya çıkar. Bu belki Fransız Aydınlanma felsefesinin görüşleriyle bağdaşabilir, ancak tarihsel materyalizmle asla. Tarihi materyalist felsefe tarihçiliği değerlendirir, ancak not vermez, soyut akılcı ya da soyut ahlakçı bir ölçü kullanmaz. Onun için sorun, yanlış bilincin yeni özgül biçiminin doğuşunu zorunlu kılan koşulları aydınlatmaktır. O, Platon felsefesini dünya tarihinde bir olay yapan nedenleri araştırır. Bu idealist sisteme götüren ve yalnızca bu sistem içinde sorulabilecek soruları işler. Bu arada, söz konusu sorular - bundan sonraki analizin de göstermeye çalışacağı gibi - Hegel'in değerlendirmesinde akılcı bir esas olduğunu kabul ettirebilecek ölçüde önemlidir.

Platon felsefesinin doğduğu dönemi belirleyen, Yunan sitelerinin gelişimlerinin zirvelerini geride bırakmış ve giderek iflah olmaz bir krize girmiş olmalarıdır. Antik Yunan'da sitelerin gerçek tarihindeki diyalektik öyledir ki, gelişimi ortaya çıkaran nedenler aynı zamanda çöküşü de hazırlamışlardır. İş bölümü - özelde kol ile kafa emeğinin ayrılması ve bizzat ruhsal faaliyetin kendi içindeki ayrışma - olmadan Yunan kent devletlerinin ekonomik ve kültürel serpilişi düşünülemez. Platon'un yansıtmasında işbölümünün ayrıcalıklı bir yere sahip olması boşuna değildir. Marx, Platon'un kendi dönemi için "emeği dahice tasvir etmiş" [2] olduğundan övgüyle söz eder. Ancak işbölümü ile özel mülkiyet, meta üretimi ve meta-para ilişkilerinin gelişimi arasında kopmaz bir bağ vardır. Bu da geniş boyutlu sonuçlar doğurur. Bir yandan emeğin verimliliği artar, Yunan devletleri, örneğin onsuz Persler'in muzaffer bir biçimde püskürtülemeyeceği, ekonomik ve askeri bir güce ulaşırlar, demokratik devlet doğar, antik sanat ve felsefenin serpilmesinin temelleri atılır; öte yandan gelişim geleneksel bağları parçalar, o ana dek bilinmeyen toplumsal farklılıkları öne çıkarır, kuşaktan kuşağa devredilen değer yargılarını ortadan kaldırır. Sofokles'in, geleneksel değerlerle yeni bir toplum ve devlet düzeni arasındaki çelişkiyi ustaca ve hümanist bir tavırla ortaya koyduğu "Antigone" yapıtına şu para eleştirisini eklemesi kayda değer:"Şimdiye dek insanlara sunulan en korkunç ürün, paradır. Para, kentlerinizi yıkar, insanlarınızı evinden eder. Para, yüreği körleten bir öğretmendir, en efendi insana utanılacak şeyler yaptırır. Evet, para insana her sırrı açar, tüm günahların yolunu gösterir" [3]

Yunan sitelerini karakterize eden çeşitli çelişkiler - doğal ekonomi ve para ekonomisi, üretimin araç ile amacının para ekonomisine bağlı bir biçimde karakteristik olarak yer değiştirmesi, zenginler ve yoksullar, özgürler ve köleler biçiminde toplumsal ayrışma, meta-para ilişkisinden kaynaklanan, kullanım değeri üretimini temel alan ve eski üstyapıyı çözen yeni ilişkiler, kurumlar

ve değer yargıları, yeni, **kendiliğinden** ortaya çıkan ilişkilere bağlı olan demokrasiyle birlikte gelişen siyasal ve hatta dinsel açıdan nispeten özgür birey, buna ek olarak Yunan kentleri (özellikle Atina ile Isparta) arasındaki çelişme - öylesine keskinleşti ki, iş iflah olmaz bir krize ve sonuçta sitelerin çöküşüne vardı.

Platon (İ.Ö. 427), böyle bir zamanda doğdu. Aristokrat bir ailede büyüdü. Baba tarafından son Attika kralının, ana tarafından büyük yasa koyucu Solon'un soyundan geliyordu. Aristokrat kökeni ve aldığı eğitim, Platon'un sitelerdeki çelişkiler karşısında özellikle acı duymasına neden oldu. Gençlik ülküsü, yurttaşları özgür olan ve **en iyi yasalarla** yönetilen bir devletti. Gerçeklik ise, ülküsüyle kesin bir şekilde çelişiyordu. Peleponezya Savaşının sonlarına doğru demokratik iktidar çözüldü. Gerek Kritias'ın başını çektiği otuz tiranın zulüm egemenliği, gerekse yeniden kurulan ve Sokrates'i ölüme mahkum eden demokrasi onun ülküsüne taban tabana zıttı. "Birbirinden aşağı kalmayan suçların tanığı olmak zorunda kalmam beni üzdü, ve o zamanlar yaygın olan çirkin uygulamalardan elimi eteğimi çektim".[4]

Ona felsefeyi ilk öğreten, Kratylos'tur. Kratylos'un Heraklit öğretisini yorumlamada takındığı göreci tavır, genç Platon'u sorun çözmek bir yana, daha çok sorunla karşı karşıya bırakmış olmalı. Duyular, özellikle de acı deneyimler her şeyin akıp gittiğine, herşeyin değişime tabi olduğuna tanıklık ediyorlar. Akıp gidenin nasıl olup da durağan, genel bir kavramla algılanabileceği şeklindeki Eleacı soruyla Platon ancak sonraları ilgilenecek. Şimdilik siyasal, ahlaksal bakış ön planda: Evet, her şey değişiyor ama bu akışta dur durak yok, iyiye doğru bir gidiş yok. Kendini politikacılık için uygun gören ve yaşamı boyunca felsefesi siyasal bir felsefe olan Platon, önce siyasete uzak durdu. Çünkü ona kimin, nasıl dur diyebileceğini kestiremiyordu. Şiir sanatına dönmesi bu teslimiyetin sonucudur. İlk şairlik yapıtlarından bize bir şey kalmamıştır. Çünkü Platon - yaşamında yeni bir dönem başladığında - kökünden bir özeleştiri yaptı:Hepsini yok etti. Gene de bu çalışmalar onun usta bir yazın tarzı geliştirmesine kuşkusuz katkıda bulundu.

Sokrates'le tanışması Platon'un yaşamında yeni bir dönem başlattı. Sokratçı felsefe yapma, biçim ve öz bakımından genç Platon'u etkiledi. Elbette Sokratçı alay, gençleri cezbediyordu. Havalı birinin bir anda sönüp gitmesi, gururla açıkladığı sözde bilgisinin bilgisizliğe dönüşmesi mutlaka eğlenceliydi. Sokrates'in diyalog biçimi Platon üzerinde silinmez bir etki bıraktı. Sonraları, hemen tüm yapıtlarında bu biçimi kullandı. Bunu ustalıkla, sonraki bin yıllarda bir daha erişilemeyen bir sanat biçimi yaptı. Ancak diyalog, başından diyalektik ve demokratik yaklaşımları içinde barındırır. Söz ve karşı söz-

le, çelişkiyle yaşar. Diyalog, birbirlerinin haklarının eşitliğini tanıyan ortakların, birlikte ve birbirlerine karşı gerçeği bulma sürecidir. Platon'un aristokrat görüşlerini diyalog biçiminde geliştirirken, Sofistlerden demokrat görüşlere sahip olanların ders verme gibi monolog bir biçimi seçmeleri herhalde ilginç bir çelişkidir.

Sokrat yönteminin yanı sıra onu asıl derinden etkileyen, kuşkusuz Sokrates'in birey ile toplum arasındaki acı çelişkiyi kavramsal bir biçimde dile getirmesidir:Tekil birey, doğası gereği yalnızca ona iyi görünene ulaşmaya çalışır. Ne var ki, tekil çabaların sonucu hiç de genel için iyi, genel bir iyi değildir. Öte yandan birey topluma bağımlı olduğuna ve sonüçta topluma hizmet etmek durumunda olduğuna göre ulaşılmak istenen iyi, gerçek bir iyi olmaz. Platon'a göre, genel kötülüğün, sitelerin krizinin nedeni ise kimsenin genel ve gerçek iyiyi bilmemesidir. Yoksa tekil çabalar, zorunlu olarak buna yönelirdi. Bilgisizliğin bilinmesi, geçen derste de açıklanmaya çalışıldığı gibi, arayışa yöneltir. Böylece Sokrates, Platon için çareye giden bir yol olur.

Bu yüzden Platon'un ilk diyalogları, doğal olarak Sokratçılık çerçevesindedir. Sokrat diyaloglarıyla, onun, yarım yüzyılı aşmakla kalmayıp, son derecede verimli olan yaratıcı bir yazarlık dönemi başlar. Şimdiye dek hep, bize felsefi düşünceleri ve sistemleri açıklayan parçalarla ve daha sonraki anlatımlarla uğraştık. Parçalardan bir bütünü yeniden oluşturmak durumunda kaldık. Platon ile bu bir ölçüde değişiyor. Tek tek yazıların yanında etkileyici bir tüm yapıtlar dizisine sahibiz. Günümüze otuzdan fazla -bazısı hayli kapsamlı- yapıt, mektuplar ve kısa şiirler (epigram) kaldı. Bu şekilde kapsam ve içerik yönünden zengin bir eser önümüzde bulunduğundan analitik çalışmanın, yeniden kurmadan daha kolay olacağı düşünülebilir. Ne var ki, durum hiç de öyle değil. Son yüz yılın Platon araştırması, her Platon yazısının gerçekliği, sahteliği, Platon felsefesinin gizli (ezoterik), açık (egzoterik) niteliği, yazıların yazılma tarihi, Platon felsefesinin gelişimi ve dönüm noktalarını kavrama açısından önem taşıyan, yazıların yazılış sırası üzerine öyle çok soru ortaya attı ki, konu aydınlanacağına iyice karanlıklara gömüldü. Derslerimizin amacı doğrultusunda kendimizi öncelikle yazıların felsefi özüyle ve Platon'un mektuplarıyla, özellikle de yedincisine dayanan kısa bir anlatımla sınırlayacağız. Ancak Platon'un yazılarındaki sistemin, öyle doğrudan eğitim basamakları şeklinde olmadığı dikkate alınmalıdır. Hegel de "Tinin Fenomenolojisi"nden sonraki yazı ve dersler sistemin giderek genişlemesini karakterize ederken, Platon'un yaratısında felsefi sorunların çözümü için sürekli bir mücadele izlenmektedir.

Platon, felsefesini en açık bir biçimde "Symposion"da, Sokrates'in konuş-

masında karakterize eder. Konuşmada Eros, felsefe ile yalnızca analojiden ibaret olmayan, içsel bir birliği de dile getiren bir ilişki içine sokulur. Eros, Platon'un Sokrates'i için iyiyi ve güzeli istemenin simgesidir. Ancak yalnızca olmayan bir şey istenir, var olan bir şeyi arzulamaya gerek yoktur. Eros, iyiyi ve güzeli istemek olduğuna göre, kendisi iyi ve güzel olamaz. Eros, Poros (zenginlik) ve Penia (yoksulluk)'tan kaynaklanır. Anası gibi aşk da kaba ve fakirdir, dilenmeye çıkar. Babası gibi, iyinin, güzelin peşinde koşar. Meraklıdır, arzulanana ulaşmak için çeşitli yolları dener. Ne acız, ne de zengindir. "Sevinçten göklere uçmak" ile "ölümcül uzuntü", sahip olmak ile olmamak, bilmek ile bilmemek arasında şeytanca bir aracı olarak sihrini kullanır. Felsefe, yalnızca aşk gibi değil, Eros'un ta kendisidir. Zaten onun bilgelik aşkı olduğunu ismi söylüyor Felsefe, bilginin, iyinin, güzelin, gerçeğin, haklının özümsenmesi için çabalar. Fakat tam da bu ulaşmaya çabaladığı şeyler onda henuz yoktur. Tanrılarda tam bir bilgelik olabilir, çünkü onlar bir uğraş içinde değillerdir. Bu bilgiye sahip olduklarını sanan deliler ve cahiller de bir çaba göstermezler tabii. Sadece tanrılar ve deliler arasında bir yerde bulunan filozof, bilgiye ulaşmaya çabalar. Çünkü o, bilmek istediğini bilmediğini kesinlikle biliyordur. Felsefeye böyle bakmak sürekli yeni varsayımlara, anlam kaymalarına, özeleştirel yansımalara ve hatta anı kopmalara yol açar. Ancak burada bunları tum çeşitliliği içinde vermek mumkun olmadığından Platon düşüncesindeki iki belirleyici kopuşla kendimizi sınırlayacağız. Elbette bunu da anahatlarda bir genellemeye gitmeden veremeyeceğimizi bilerek.

İlk kopuş, Platon'un Sokratçılığın çerçevesini aşması ve kendi devlet idealinin varlıkbilimsel (ontolojik) önkoşulu olarak nesnel idealist düşünce öğretisini kurmasıdır.

İkinci kopuş, Platon'un devlet idealini gerçekleştirme çabalarının başarısızlığa uğraması ve düşüncesinin varlıkbilimsel ve bilgikuramsal (gnoseolojik) önkoşullarını özeleştirel biçimde gözden geçirmesiyle ortaya çıkar. Bu, Platon'un diyalektiğini önemli ölçüde teşvik eder. Yazarlık yapıtları da bu bağlamda üç döneme ayrılabilir:

1-"Sokratçı" dönem

2-Platon'un düşünce öğretisini, ruh öğretisini, bunlara dayanan bilgi öğretisini ve özellikle devlet öğretisini geliştirdiği ve kurduğu dönem

3-Felsefesini gerçekleştirme deneyinin başarısız olmasından sonra devlet öğretisini ve onun varlıkbilimsel ve bilgikuramsal önkoşullarını sorguladığı dönem.

Platon felsefesinin iç gelişiminin, filozofun dış yaşam çizgisiyle bağı tartışma götürmez. Tek zorluk bu bağı ayrıntıda göstermektir. Yeni çağın büyük

filozoflarında genellikle yapıtların ortaya çıktığı zamanı ve yayınlanma tarihlerin oldukça kesin bir şekilde biliyoruz. Böylece dış yaşam öyküsüyle felsefi düşüncelerin iç gelişmesi birbirine uydurulabiliyor. Platon'da ise, hemen hemen tüm antik düşünürlerde olduğu gibi, bu konuda bir dizi çözümsüz sorunla karşı karşıyayız.

Elbette Platon konusunda da tartışılmaz belli noktalar var. "Apologie", "Kriton" ve "Phaidon"un, ancak Sokrates'in mahkum edilmesinden sonra yazılmış olduğunu en sivri zekâlı filolog bile tartışmaz. Çünkü bu diyaloglar Sokrates'e açılan davayı, ölüm hücresindeki günlerini ve ölümünü ele alır. Gene kesin olan bir şey, Platon'un Attikalı bilgenin mahkum edilmesinden sonra bir çok Sokrates yanlısı gibi Attika'ya sırt çevirdiğidir. İlk kaçtığı yer, Megara olur. Sokrates Okullarını ele alırken Megaralılardan söz etmiş, bunların Parmenides ile Sokrates'in sentezine ulaşmaya çalıştıklarını belirtmiştik. Oyle görünüyor ki, Platon, Megaralı Sokratçılarla tanışmakla kalmadı. Onların Sokratçı ahlağın varlıkbilimsel varsayımlarına göre ortaya attığı sorular, Platon'un ide öğretisinin oluşumunda belirleyici rol oynadı. Ne var ki, Atina'dan kaçışından sonra yazdığı ilk diyaloglarda henüz bu etkiden bir iz bulunmaz. Megara'dan sonra, Platon için on yıllık bir gezme ve öğrenme dönemi başlar. Bildirildiğine göre, Mısır ve Kirene'ye gitmiştir. Kendisi de mektuplarında Aşağı İtalya ve Sicilya gezilerinden söz eder. Tarente ve Sirakuza'ya ilk kez IO 390 veya 389'un baharında gitmiş olmalı. Bu ilk gezi onun ruhsal gelişiminde iki bakımdan önemlidir. Bir yandan, Tarente'de önemli bir devlet adamı ve büyük bir matematikçi olan Pitagorasçı Arkhytas ile tanışır, dost olur. Yapıtında Pitagorasçı düşünce motifinin artan etkisi buradan olsa gerek.

Öte yandan, Sirakuza'da güçlü bir tiranla ilişki kurar. Kuşkusuz niyeti, tiranın yardımıyla devlet idealini gerçekleştirmektir."... orada kaldığı süredc, Kartacalılarla savaşta zafer kazandıktan ve geniş bir popülarite sahibi olduktan sonra büyük bir Sirakuza imparatorluğu kuran tiran Dionysios I ile ve aynı zamanda tiranın genç kayınbiraderi Dion ile tanıştı. Elbette iktidar politikacısı Dionysios ile idealist kuramcı Platon arasındaki dostluk kalıcı olamazdı. Zira tiran, filozofun hırslı Dion üzerinde gittikçe artan etkisini kuşkuyla izliyordu. Sonunda Platon ilk fırsatta bir gemiye bindirildi ve - ancak çeşitli güçlükler ve maceralardan sonra ulaşabildiği - ülkesine yollandı." [5]

Platon, acaba o zamanlar devlet öğretisinin ve öğretinin varlıkbilımsel ve bilimkuramsal önkoşullarının ne kadarını oluşturmuştur? Irmscher'e göre, ide öğretisi için belirleyici olan "Symposion", "Phaidon", "Devlet" ve "Phaidros" gibi yapıtlar ancak ilk yolculuktan döndükten sonra ortaya çıkmıştır. Mümkündür. Ancak devlet öğretisindeki önemli düşünceler kuşkusuz

daha eskidir. Zaten Platon da şöyle yazar: "Buna rağmen hep bu durumun ve devletin tümünün nasıl düzeltilebileceğini düşündüm. Aktif bir müdahele için uygun fırsatı kolladım. Sonunda varolan tüm devletlerin kötü yönetildiği görüşüne vardım. Hukuksal yapıları uygun koşullarda yeniden düzenlenmezse, hepsi de iflah olmaz bir durumdadır. Bundan kamu ve yurttaş hukukunun anlaşılabileceğini felsefeye olan saygım nedeniyle dile getirmeliydim. Bu yüzden, insan neslı ıstıraplarından kurtulmak için, ya gerçek filozofları devletin başına geçirmeli, ya da siyasi önderler ılahi bir takdirle gerçek filozoflar olmalıdır.

Bu düşüncelerle Italya ve Sicilya'ya ilk yolculuğuma çıktım." [6] Yolculuktan döndükten kısa bir sure sonra, IO 387 yılı sıralarında Platon, Kahraman Akademus'un kutsal tapınağında okulunu kurdu. IO 6. yüzyılın başına dek ayakta kalan ve faaliyetine ancak Hıristiyan olmayan tum okulları kapattıran Doğu Roma İmparatoru Justinian'ın emriyle son veren bu araştırma ve eğitim kurumu çok yonlü etkiler doğurdu. Platon olgunlaşma donemi yazılarını ve son eserlerini burada yazdı. Aristoteles'ın dehası burada bıçımlendi Bilimsel ve özellikle matematik ile ilgili araştırmalar yapıldı Yüzyıllar geçtikçe doğal olarak Platon'un kurduğu Akademinin ruhu da değişti.

1459'da Floransa'da Rönesans felsefesini buyuk olçude etkileyen Akademi kurulduğunda bilinçli olarak Platon Akademisi'yle bağ kuruldu. Ondan bu yana tüm dünyada bilimsel araştırma ve eğitim merkezleri Akademi adını alır.

Platon Akademisi'nın belirgin özelliği bilim uğruna verilen mücadeledir Matematik, felsefenin yanında en önde gelen araştırma konusu olmuştur. Giriş kapısında şoyle yazarmış: Matematik bilmeyen giremez. Yazımızda rastlanan, Platon Akademisi'nın materyalizm ve bilime karşı bir savaş mevzisi olduğu değerlendirmesine katılamayacağım. [7] Elbette eski Akademi'de nesnel idealizmin ruhu egemendi. Ancak bunun, **aynı zamanda** bilimi genel geçerli ve zorunlu bilgi olarak temellendirme çabasından da kaynaklandığı dikkate alınmalıdır.

Gerek Platon zamanında, gerekse sonraları, Akademi, Atina'da özerk bir yere sahip olmalı. O zamanki siyasal ilişkilere aktif bir müdaheleden kaçındığı için, dönemin iktidarları pek fazla ılgilenmemiş herhalde. Ne var ki, Platon'un içindeki, siyasi konulara "aktif müdahele" isteği onceleri çok güçlüydu. Sicilya'ya iki yolculuk daha yapması başka türlü açıklanamaz. Dion ile dostluğu da belki bir rol oynamıştır. Ancak asıl belirleyici olan, Platon'un felsefesinin gerçekleştirilmek üzere düşünülmüş olmasıdır. Bu, "felsefenin gerçekleştirilmesi" tutkusu olmasa, geriye yalnızca bir fikir cambazlığı kalırdı.

Platon, Sicilya'ya ikinci yolculuğunu İÖ 366'da, üçüncüsünü de İÖ 361'de yaptı. Her ikisi de koşullardaki tüm değişikliğe karşın ilkinden farksız oldu,

başarısızlıkla sonuçlandı. Platon, kendinden sonra bir çok filozofun yaşamak durumunda kaldığı bir olguyla karşılaştı: İdealın gerçekler karşısında çöküşü. Çöküşten çeşitli sonuçlar çıkartılabilir. Ya idealden vazgeçilir, gerçekler kabul edilerek ayaklar yere basar ve böylece gerçekliği ölçmek ve değiştirmek için kullanılan ölçü yitirilir, ya da ideale bağlı kalınır, onun gerçekle teması engellenir, bu şekilde idealle çelişen gerçeklik içinde "ideal" bir yaşam sürdürmek gibi şizofren bir duruma düşülür. Hegel, üçüncü bir olanağı gerçekleştirmeye çalıştı:Varlık ile aklı bir tuttu. Yalnız Platon'un felsefesinde değil, Kant-Fichte felsefesinde de Varlık ile Olması Gereken (Sollen) arasındaki çelişki biçiminde ortaya çıkan, ideal ile gerçekliğin soyut çelişkisi, ikiliğin bizzat akılcı gerçekliğin veya gerçek aklın eleminden çıkarsandığı ve bu şekilde yeniden birliğe ulaşma olanağını içinde barındırdığı sürece ortadan kalkar. Hegel'de, buradan tarihi ve aynı zamanda idealist diyalektiğe varılmıştır. Platon bu üç yolun hiçbirine sapmadı. Elbette idallerin üretim koşulları sorununu henüz ortaya atmamıştır. Bu sorunu ortaya koyan ve yanıtlayan ancak tarihi materyalizm olmuştur.

Platon, ne devlet idealinden ve bunu temellendiren ide öğretisinden vazgeçebildi ne de deneyimleri göz ardı edebildi. Son yapıtlarında özellikle bu çelişkiyi çözme çabası görülür. Şu kesitler bunun tanığıdır:"Yasalar" da gerçekliğe bağlı düşünceleri, bir zamanlar **var olmuş** ideal bir devletin (Atlantis) ütopik anlatımı, "Timaios"da doğa felsefesiyle ilgili yansıtmaları, "Sophistes" ve "Parmenides"de ide öğretisini önemli ölçüde sarsan soruları.

Platon, İÖ 347 yılında, seksen yaşında öldü.

Şimdi, Platon'un önemli yazıları üzerine genel bir fikir vermeye çalışalım.

1- "SOKRATES" DÖNEMİ YAZILARI

İlk grup Platon diyaloglarının belirgin özelliği, Sokratçı ilkeleri formüle etmeleri, sofist ilkeleri eleştirmeleri ve ahlaksal sorunlar çevresinin dışına çıkmamalarıdır. Hepsi de Aporie (çıkmaz) ile, yani erdemlilik hakkında kesin bilgiye ulaşma çabalarının sonuçsuz kalması, ancak bilgisizliğin bilinmesiyle sonuçlanır.

Kısa gezintimize "Apologie"de Platon'un kurduğu, Sokrates'ın mahkemedeki savunmasıyla başlayalım. Savunma, sonraki ilk diyaloglarda ortaya konan sistemi formüle ettiği için önem taşır.

Sokrates hakkındaki iddianame iki ana maddeye dayanıyordu:Tanrıları inkâr ve gençliği kandırma, "Apologie" dikkatle okunursa, ilk madde üzerinde görece az durulduğu farkedilir. Anaksagoras'ın bildiğimiz tanrıtanımazlığıyla

araya çizgi çekildikten sonra şu görüşe yer verilir:Neden yerine sonucu tanımak saçmadır. Gene de iddianame Sokrates'in şeytanları tanıdığını söyler. Şeytanlar da tanrıların yarı oğulları olduklarına göre, o tanrıları da tanımalıdır.

İkinci madde ise daha büyük bir tutkuyla ele alınır. Elbette burada söz konusu olan, Sokrates'in düşünce ve yaşam biçimidir. Savunmanın en özlü yerine kulak verelim: "Yurttaşlarım, iyiliğinizi ve dostluğunuzu çok takdir ederim. Ama tanrıya sizden daha çok boyun eğeceğim. Nefesim ve gücüm yettiğince gerçeği aramayı sürdüreceğim. Ve sizi uyaracağım, ve aydınlatacağım, ve tesadüfen karşılaşırsak her birinizin vicdanına alıştığım şekilde seslenecceğim:Benim sevgili Atinalım! Sen, Atinalı, ruhsal eğitiminin ve gücünün doruğunda, buyuk bir kentin yurttaşı olarak nasıl oluyor da, cüzdanını alabildiğine doldurmak için çabalamaya, şan şöhret düşünmeye utanmıyorsun, anlayışa, gerçeğe, ruhunun olabildiğince iyileştirilmesine aldırmıyor, bunları hiç kendine dert etmiyorsun? Yok, içinizden biri buna karşı çıkar, ben dert ediyorum derse, onun hemen yakasına yapışır, peşini de bırakmam. Sorgular, sınar ve tartarım. Tüm guvencelerine karşılık hiç bir erdemi olmadığı izlenimi edinirsem, onu en değer verilecek şeye en az değer biçmekle, değersizi göklere çıkarmakla suçlamaktan geri durmam. Karşıma kim çıkarsa çıksın, gencine de yaşlısına da böyle yapacağım. Hele siz yerlilere. Çünkü sizle aynı köktenız, bana daha yakınsınız. Çunkü tanrı böyle buyuruyor. Bundan hiç şüphenız olmasın. Aynı zamanda size ve kentinize tanrının kutsadığı hizmetimden daha büyük bir mutluluk bahşolmadığına inanıyorum. Zaten tüm çabam, sürekli dolaşarak genç, yaşlı hepinizi, ruhun huzuru ve olabildiğince iyileştirilmesi kaygısından ziyade vücudun rahatına ve mal mülk endişesine kapılmaya karşı uyarmak. Çünkü ben derim ki, **zenginlik erdemden önce gelmez.** Aksine **zenginlik,** kişisel ve toplumsal yaşamdaki diğer tüm insanı varlıklar, **erdemden kaynaklanır."**[8]

En değerli olan, öylesine yaşamak değil, **iyi** bir yaşamdır. Platon'un "Apologie"den hemen sonra gelen "Kriton"unda ana tümce bu. Sokrates bundan yola çıkarak ölüm hücresinde Kriton'a, kaçma kurtulma önerilerini kabul edemeyeceğini açıklar. İyi, haklıyı içerir ve hukukun çiğnenmesini dışlar. Insan ya vatanını ikna etmeli, ya da yasalara boyun eğmelidir. Kaçış yasalara uymamak demek olur. Belki yaşam kurtulur, ama daha yüce bir ilke çiğnenmiş olur. Sokrates, kaçma ve yaşamı surdürme veya ilkeye bağlı kalma ve ölüm ikileminde ölümü seçer.

Platon'un yapıtında Sokrates döneminin en önemli diyaloğu "**protagoras**"dır. "**Lysis**"de dostluğun, "**Eutiphron**"da dindarlığın, "**Charmides**" de ihtiyatlılığın, nefsine hakim olmanın, bilgeliğin özüne ilişkin sorular incelenir-

ken, Platon'un Sokrates'i bu diyaloğun sonunda ana amacı şöyle dile getirir: "...temellendirmek istediğim, erdemde gerçekte ne bulunduğu, erdemin özünün ne olduğu."[9]

Platon'un diyaloğa, zamanının en önemli bilgelik hocasının adını vermesinden, asıl konunun Sofizm ile hesaplaşma olduğu anlaşılır. Sofistlere karşı tavrı üzerine bir kuşku uyanmasın diye Platon'un Sokrates'i onları, "ruhu besleyen malların toptancısı" diye niteler. Ancak onlardan bilgi alma tehlikesi, diğer tüm mal alışverişlerindekilerden daha büyüktür.

Erdem öğretilebilir mi? Sokrates ile Protagoras arasındaki konuşmanın ana konusu budur. Sofist, soruyu olumsuz yanıtlarsa işini bırakmak zorundadır. Sokrates ise, erdemin öğretilemeyeceğinden yola çıkar. Tek tek erdemlerin (haklılık, dindarlık, ihtiyatlılık, yiğitlik) erdemin kendiyle olan ilişkisinin ele alındığı konuşmanın devamında Sokrates'in, erdemin bilgi olduğu şeklindeki görüşü geliştirilir. Protagoras buna özellikle yiğitliği öne sürerek karşı çıkar, ama burada olan, diyalektik zıddına dönüşmedir: Erdemin öğretilebilirliğinden yola çıkan Protagoras, bilgi ile erdemi bir tutmayı kabul etmez. Fakat yalnızca bilinen bir şey öğretilebilir. Yani çıkış savının zıddına varılır. Buna karşın, erdemin öğretilemeyeceğinden yola çıkan Sokrates, erdemi bilgi ile bir tutar. Bilinen bir şey ise öğretilebilir. Böylece o da kendi çıkış savının zıddına varır.

"**Gorgias**" diyaloğu, Sofizm ile hesaplaşmayı konuşma sanatının (retorik) ne olduğu sorusunu yanıtlamaya çalışarak sürdürür. Kendisi için karakteristik bir şekilde Platon, konuşma sanatını, iyileştirme sanatı ve diğer el sanatlarıyla karşılaştırarak ilerler. El sanatlarında nesne ve hedef açıkça belirlenebilir. Konuşma sanatında ise, bu söz konusu değildir. İyiden çok, hoş olan hedeflenir. O nedenle iyileştirme sanatından çok, aşçılık veya temizlik sanatıyla eş tutulur. Sözün gücünden bahsedilince, iktidar kullanımının haklılığının belirsiz olduğu belirtilerek, bu görüş zayıflatılır. Konuşma sanatı, "Haklılık nedir?" sorusuna yanıt vermez. Böyle bir bilgi olmadan ise haklı bir şey yapılamaz. Haksızlık yapmak ise, haksızlığa uğramaktan daha kötüdür.

2.SOKRATÇILIK ÇERÇEVESİNİ KIRAN VE İDE ÖĞRETİSİNİ KURAN YAZILAR

Erdemin özü sorusuna aranan yanıt, tüm ilk diyalogları belirler. Ana vurgu, daima ahlak üzerindedir. Burada ise, **bilginin özü** sorulduğu ölçüde vurgulama değişir. Erdem ile bilgi arasındaki kopmaz bağ hep göz önünde tutulursa da, vurgulamadaki bu kayma ile bilgikuramsal ve ona bağlı olarak varlıkbilimsel sorular ön plana çıkar. Bu şekilde Sokratçılığın sadece ahlaksal olan

çerçevesi kırılarak devlet idealinin dayandığı Platoncu bilgi, ruh ve ide öğretisi kurulur.

Değişiklik en çok, "**Theaetet**" ile "Protagoras"ı karşılaştırınca farkedilir. Sofist Protagoras öğretisinin eleştirel incelenmesi, ikisinde de ortaktır. Her ikisinde de ide öğretisi açıkça ortaya konur. "Protagoras"ın odağında erdem sorunu, "Theaetet"de ise bilginin özü bulunur. Hem Homo-mensura cümlesi ve bilginin algılama olduğu şeklindeki sofist sav, hem de Heraklit'ın devinim öğretisi ve -Parmenides dışında- diğer tüm Sokrat öncesi felsefeler eleştirilir.

"Theaetet"de bilginin özü sorusuna henüz kesin bir yanıt bulamayız. Yanıt, erdem ile bilgi arasındaki ilişkinin yeniden tartışıldığı "**Menon**"da verilir: **Bilgi, yeniden anımsama**dır. Bu savı Platon şöyle temellendirir: Heraklit öğretisinde sürekli bir oluş ve yokoluştan yola çıkılır ve sofist bilginin algılama olduğu tezi kabul edilirse, sabit bir bilgi kavramsal olarak tamamen dışlanır. Algılanacak nesnel görüntülerde ve öznel algılamanın sürekli akışında kavramsal olarak dile getirilebilecek bir durak, süreklilik yoktur. Şimdi ise geometri, genel geçerliliğinden kuşku duyulmayacak yasalar koyuyor. Bunlar algılamayla açıklanamaz. Çünkü hep tekil, rastlantısal, değişken nesneleri vardır. Sonuçta ancak ruhsal faaliyetimizin, düşüncemizin özel bir şeklinin ürünü olarak açıklanabilirler. Demek ki mantıksal düşünme yeteneği, deneyimden kaynaklanmaz. Ancak mantıksal düşünmeyle mümkün olan Özdeşlik ve Fark gibi düşünceler, ruhta doğuştan vardır. Platon bunu göstermek için "Menon"da, önceden geometriyle hiç ilişkisi olmayan bir çocuğa bir geometri problemi çözdürür.

Platon, "**Phaidros**"unda bu apriorizmi (deneyimden bağımsız bilgi edinme, ç.n.) daha çok bir mit havasında, ruhun ölümsüzlüğü savıyla destekler. Bu, bedenden farklı olarak kendi kendini devindiren bir olgu olarak kavranır. Beden ise, kendi kendine hareket etmez, ettirilir. Onu etkileyen ruhsal devinim bittiği anda artık kaderi bellidir. Sonuçta vücudun bir başlangıcı, bir de sonu vardır. Doğum ve ölüm bunu karakterize eder. Kendiliğinden devinen ruhun ise başı ve sonu yoktur. Demek ki, ölümsüzdür. Yani ruh ile bedenin birliği de yalnızca sınırlı bir süre içindir.

Demokrit atomları yukarıdan aşağıya düşürürken, Platon'un ruhları bedenden ayrılınca yukarı çıkar. En değerlileri, en iyi "tüylenenler" göğün kenarına kadar salınırlar. "... burada dururken dönüşle beraber dolaşırlar, ama onlar göğün dışında ne olduğuna bakarlar. Göğün ötesine gelince, şimdiye dek dünyada onu ne bir şair layığınca dile getirmiştir, ne de böyle bir şey ileride olacaktır. Ama bu böyle. Özellikle gerçek hakkında konuşulmak isteniyorsa, neyin gerçek olduğunu söylemeyi en azından denemek gerek. **Gerçek olan**

ve renksiz, biçimsiz, elle tutulamayan varlık, yalnızca ruh tarafından görülebilir; bu çevrede gerçek bilgi nesli de bulunur. Ruh ve saf bilgiyle beslenen tanrısal anlayış ve uzun bir süre sonra bir kez daha varlığa bakarak kendine uyanı almaya eğilimli her ruhun anlayışı tatmin bulur ve **gerçeği görerek** beslenir ve haz duyar..." [10]

Ruhları asla gökler üstü gerçek düşünceler ve gerçek varlık alemini göremeyen insanlar ise ne bilime vakıf olurlar ne de ahlakça yetkinleşirler. "Zira insan **kavramsal genel biçim** diye adlandırılanın, birçok tekil duyumsal algının **düşünsel birlik** içinde **özetlenmesi** olduğunu anlamalıdır. Ve bu anlayış, bir zamanlar ruhumuzun gördüğü nesneleri yeniden **anımsamaktadır**, zira onlar tanrılarını izleyerek daha öteye, bizim şimdi **varolan** diye adlandırdığımıza bakmakta ve **gerçek varlığa** girmektedirler. Ve zaten o nedenle yalnızca bilgelik arayanın ruhu, haklı olarak kanatlanır. Çünkü tanrı olabilmek için o, sürekli olarak anılarında hep tanrısının ilgilendiği nesnelerle uğraşmaya çalışan ve ancak böyle anı tablolarını, yetkin kutsamaların olağanüstü gücünün etkisine hep açık kalarak, doğru kullanan kişi, gerçekten mükemmeldir." [11]

"**Symposion**"(Şölen) ve "Phaidon" artık yetkinleşen, çünkü sürekli gerçeği arayan insanı, Sokrates'i çizerler. Bence bu iki diyalog, Platon'un en güzel ve en dramatik yapıtlarıdır. Sokrates'in portresini çok değişik durumlarda çizerler:Ziyafette ve ölürken. "Symposion"da Sokrates gerçek bir erotik olarak göklere çıkarılır, zira aşıklar gibi, sırf ona en yüce gelen şeyleri över. En yücesi ise bilgeliktir.

"Phaidon"da Sokrates'in son saatleri, son konuşması ve ölümü anlatılır. Daha konuşmanın başında Sokrates, şu dikkat çekici tümceyi söyler:"Felsefeyle uğraşan herkesin terkettiği tek şey, ölmek ve ölü olmaktır." [12] Sokrates'in ölümü yakınken gülmelerinden başka herşey, beklenen diğer konuşmacıların kahkahasına Sokrates, Platon'un ide öğretisine tamamen uygun şu yanıtı verir: Ölüm, ruh ile bedenin ayrılmasından başka nedir ki? Ruhun en yüce amacı akıl bilgisine varmak değil mi? Ya bunu engelleyen beden değil mıdır?

"Sokrates:Ruh, herhangi bir nesneyi göz, kulak veya başka bir duyuyla incelemek için bedeni sürüklediğinde, bedenden asla kendisiyle aynı kalmayana doğru çekilir ve böylece kendi de kararsızlığa ve şaşkınlığa düşer, sarhoş gibi sendeler, çünkü ilişkide olduğu nesnelerin doğası kararsızdır. Tüm bunları daha önce de söylemedik mi?

Kebes:Elbette

Sokrates: Ama eğer tamamen kendisiyle sınırlı bir incelemeye girişirse, saf, ebedi, ölümsüz ve daima kendiyle aynı olanın tarafına döner ve bunu tanıyarak, kendiyle yalnız kalıp koşullar elverince her türlü kararsızlığı geride

bırakır ve onlarla ilgilendiği sürece kendiyle aynı kalır, çünkü aynı doğaya sahip nesnelerle uğraşır. Ve ondaki bu sürece akıl bilgisi denir. "[13]

Demek ki akıl bilgisini isteyen, ruhun bedenden kurtuluşuna kötü gözüyle bakmamalı.

"Yasalar"ın yanında Platon'un en kapsamlı yapıtı olan "Devlet"de, gerçek varlık, ideler dünyası, ruh ile devlet idealinin dayandığı akıl bilgisi üzerine öğretileri vardır.

Neticede sorun Platon'a göre, devlet ve yasalarıdır. Onun için ideal devlet, en iyi yasalarla yönetilen devlettir. En iyi yasalar ise, yurttaşların iyi ve güzel, haklı, ihtiyatlı ve yiğit davranmalarına yol açan yasalardır. Bu tür yasalar ancak bu esas erdemlerin ideleri bilindiği varsayıldığı takdirde konulabilir. Bu idelerin bilgisine ise ancak kendini tamamen akıl bilgisini vermiş olanlar ulaşabilir. Bu kişiler bedensel tutkularını dizginleyen ve iradelerini tamamen aklın hizmetine sunanlardır. Böyle yapanlar gerçekten filozof adını hak ederler. Ideal bir devlette ancak onlar yasa koyucu ve egemen olabilir.

Gerçek düşünceler dünyasına bakmayan, akıl bilgisine ulaşmayan, iradelerini aklın değil, hırslarının hizmetine sokanlar ise hizmet etmelidir. Nasıl ki, bireyde ruhun akıl kısmı tutku ve iradeye egemen olmalıysa, devlette de aynı şey söz konusudur. Sokrates'ın gün ışığına çıkardığı bireyle toplum çelişkisi ancak böyle çözülebilir; yeter ki şu tümce geçerli olsun: Herkese hakettiği; herkes devletle ruh durumunun ortaya koyduğu veya izin verdiği şeyi yapmalı. Platon, ide, ruh ve bilgi öğretisini kurdukça, ruhsal, aristokrat, dolayısıyla antidemokratik eğilimlerin artması hiç de rastlantı olmaz.

İlginç bir çelişki, Platon'un bir yandan meta üretiminin zorunlu önkoşulu olan iş bölümüne ideal devletinde yer vermesi, öte yandan meta üretiminin zorunlu sonucu olan mal sahiplerinin **biçimsel** eşitliğine ideolojik düzeyde karşı çıkmasıdır. Platon yazınında sıkça savunulan, Platon'un devlet idealinin esasen **geçmişe dönük (retbrospektif)** tasarlandığı savı, ideolojik alanda da geçerlidir. Ancak bu asla onun tüm felsefesinin **kendiyle çağdaş** sitelerin çelişkileriyle sürekli bir boğuşma içinde olduğu saptamasını dışlamaz. Platon için sorun, geçmişi yüceltip günün çelişkilerini ihmal etmek değildir. Kendisini çevreleyen toplumsal varlığı ne kadar küçümsese de, soyut yadsıma, dünyaya yabancı kalma onu tanımlamaz.

3. YAŞLILIK DÖNEMİ YAZILARI

Bunlara "Yasalar", "Devlet"ten daha çok tanıktır. Burada sosyolog ve pedagogları bugun bile harekete geçiren sorular ele alınır. Sorun yalnızca, acı de-

neyimler sonrasında yeniden gerçekleştirilmek üzere tasarlanan bir devlet idealinin ahlaksal temelleri değil, aynı zamanda ve daha çok bu idealin, ideal olarak kurulu bu devletin nasıl yaşayabileceği, yaşayıp yaşamayacağıdır. O nedenle, toprak dağılımı, kent ve kır ilişkileri, kölelik, uzmanların yerleşimi, devlet kurumlarının seçimi, hedefi barışı korumak olması gereken devletin savunulması, bebek bakımına varıncaya dek eğitim sorunları gibi ayrıntılar tartışılır. Tarihsel yansımalar ve varolan anayasa ile hukuk düzenleri üzerine incelemeler hiç olmadığı kadar öne çıkar. Ne var ki, tüm bunlar toplu değil, çok bölük pörçüktür. Konuyu bilmeyen bir okuyucu kolay anlayamaz. Burjuva Platon araştırmacıları "Yasalar"ı o yüzden öncelikle "çılgın yaşlılık yapıtı" ve "teslimiyet" başlıkları altında anarlar. Eski ünlü filolog Zeller, Yunanlıların Felsefesi Çalışmaları'nın başında, işi yapıtı gerçek saymamaya kadar vardırmıştır. Marksist açıdan ise Platon'un yaşlılık dönemini değerlendirme açısından büyük önem taşıyan "Devlet" ile "Yasalar"ın karşılaştırmalı bir analizi henüz yapılmamıştır.

"Phaidon" ile "Symposion"u Platon'un en güzel ve en dramatik yapıtları diye adlandırırken, "Sofistler" ve "Parmenides" diyaloglarını da teorik olarak en ilginç ve diyalektik düşüncenin gelişimi açısından en önemlileri olarak nitelendirebiliriz. O nedenle dokuzuncu derste bu konuyu daha ayrıntılı ele alacağız.

Platon'un yapıtları arasında "**Zimaios**" özel bir yer tutar. Burada "Devlet" in ilkelerinden yola çıkılarak, Platon'un o ana kadar genelde eleştirdiği **doğa felsefesi** yapılmıştır. Doğal olarak bu, Yunanlılar'ın bildiğimiz maddeci fiziğine taban tabana zıttır. En açık biçimde Platon'un şöyle temellendirmeye çalıştığı dünyanın yaradılışı mitinde görülür: "Hiç bir oluşa izin vermeyen, hep olan nedir, ve asla varlığın bir parçası olmayan süreklı oluş halindekı nedır? Biri anlayışın yardımıyla akılcı bir düşünme ile kavranabilir, çünkü hep kendiyle aynı kalır, diğeri ise yalnızca (kararsız) duşünce ile, bu yetkin olmayan biçim içinde, duyuların algılamasıyla, anlayış katılmaksızın kavranabılır. Çünkü o, sürekli oluş ve yokoluşa, varlığa hiç ulaşamadan kavranır. Oluş içindeki herşeyin ise, zorunlu olarak bir nedeni vardır. Nedensiz hiçbir şey oluşmaz. Biçimini ve etkisini yaratıcının oluşturduğu herşey şimdi, ornek olarak hep aynı kalanı alıp sürekli ona yönelerek, her bakımdan en iyiye mutlaka ulaşmalıdır. Halbuki arada oluşana bakar ve onu örnek alırsa, yapıt iyi olmaz. Göğün yapısı -veya uzay, ya da kendine hangi ismi seçerse farketmez-; önce her incelemenin çıkış temelini oluşturan bir bakış açısıyla, yani, hep var olup olmadığı, oluşup oluşmadığı, herhangi bir başlangıcı olup olmadığı sorusu ışığında, incelenmelidir. Olmuştur; çünkü görülebilir, duyulabilir ve be-

deni vardır, tüm bu tip nesneler ise duyularla algılanabilir. Duyularla algılanabilen, algılama aracılığı ile kararsız düşünce tarafından kavranabilen ise, gördüğümüz gibi oluşandan ve yaratandan sayılmalıdır. Olanın ise, daima bir nedeni olduğunu iddia ediyoruz. Bu alemin yaratıcısını ve babasını bulmak zordur. Bulununca da herkese bildirmek mumkün değildir. Gene de yapı ustasının hangi örneğe göre, değişmeyen ve ebediyen aynı kalana mı, yoksa oluşa göre mı yarattığı sorulmalıdır. Şimdi bu alem iyi ve güzelse, onu yapan iyi bir ustaysa, ebedi olana bakarak yaptığı açıktır. Aksı takdirde ise -ki bunu ağza almak bile tanrısızlıktır-, oluşana bakmıştır. Ebedi olana baktığı artık herkes için açık. Çünku dünya tüm olanların içinde en güzeli. Nedene gelince ustayla (ilk yaratıcı olarak) karşılaştırma bir anlama gelmez. Ortaya çıkışı boyle olduysa, anlayış ile kavranabilecek olan ve hep aynı kalan örneğe gore yaratılmıştır. Bu kabul ile, bu dunya zorunlu olarak bir şeyin yansımasıdır." [14]

Buyuk ölçüde Pitagorasçı düşünce motiflerini alan, nedenci ve teleolog (gelişimin önceden belirli bir hedele yönelik olduğunu ileri süren öğreti, ç.n.) bakış açıları arasında cesurca dolaşan ve insan bedeni ile organlarının bugun gülünç gelen bir anlatımıyla biten tüm bu araştırmanın hedefi, insanın en güzel ruhsal faaliyetini, akıl bilgisini, evrensel ruhun faaliyetiyle uyum içerisinde göstermektir.

İşte, Platon'un yazılarının kısa ve asla eksiksiz olmayan ana çizgileri.

NOTLAR :

1.Platon :**Sofist.** 246 st.

2.Friedrich Engels' Bay Eugen Duhring Bilimi Altüst Ediyor ("**Anti Dühring**"). In. MEW, cilt 20, s. 214. Ayrıca bkz, önsöz, **age**, s. VII.

3.Sophokles:**Antigone**, Leipzig 1978, s. 16/17.

4.Platon.**Briefe** (mektuplar).J. Irmscher'in çevirisi ve girişi ile, Berlin 1960.

5. J. Irmscher: "Giriş", Platon:**Briefe**, Berlin 1960, s. 7/8.

6.Platon, 7. mektup 325 E - 326 B

7 Bkz. **Geschichte der Philosophie** (Felsefe Tarihi), cilt 1, Berlin 1960, s. 94.

8. Platon:**Apologie** 29 st. (siyahlar yazarın)

9. Platon: **Protagoras**, 360 st.

10. Platon:**Phaidros**, Bölüm XXVI ve XXVII.

11. Platon:**Phaidros**, Bölüm XXIX (siyahlar yazarın).

12. Platon:**Phaidon**, Bölüm IX.

13. Platon:**Phaidon**, Bölüm XXVII.

14. Platon:**Timaios**, 28-29 st.

halifeler ülkesinde düşünürler - IV

gotthard strohmaier
almancadan çeviren: mehmet yavuz

MISIR'DA BİR FİZİKÇİ

Leipzig'li ünlü Mısırolog Siegfried Morenz'in son çalışmalarından biri "Avrupa'nın Mısır'la Tanışması" başlığını taşıyor ve antik çağdan bu yana süregelen eski Mısır kültürünün sırlarını öğrenme çabalarını işliyor. Yazılması gereken bir başka kitabın adı da "Mısır'ın Mısır'la Tanışması" olmalı ve Nil ülkesi müslümanlarının büyük geçmişlerinin anıtları üzerine söylediklerini kapsamalıydı. Ortaçağ insanı henüz kendinden önceki kültür yapıtlarına önyargısız bakamıyordu. Ama Mısır'daki dev heykeller, tapınaklar ve piramitler o denli dikkat çekiciydi ki, bilme arzusunu kamçılamaması, sonuçta bir dizi fantezi dolu efsane ortaya çıkarmaması mümkün değildi. Arap simyacılar, eski bilgelerin altın yapma sanatıyla ilgili bilgileri tapınakların duvarlarındaki çok sayıda küçük resimle ölümsuzleştirdiklerine inanıyor ve büyük ama boşuna bir hırsla şifreleri çözmeye çalışıyorlardı. Altın elde etmenin daha fazla başarı vadeden bir yolu ise, devlet organlarının da büyük bir teknik çaba harcayarak yaptığı mezar hırsızlığıydı. Tutankhamon'un bozulmamış mezarının şans eseri bulunuşu, bu şekilde yüzyıllar boyunca nelerin yok edildiği hakkında bir fikir veriyor. Binbir gece masallarında da karşılaştığımız Halife El Ma'mun ile ilgili sık sık anlatılan bir öyküye göre, halife bir pira-

midin içine doğru bir delik açtırmış. Ancak ışın şaşırtıcı yanı piramitte bulunanların değeri, oraya ulaşmak için girilen masrafa tam eşit çıkmış. Buna karşılık Abd El-Latif isimli Bağdat'lı bir doktor ve filozof, daha saygın gözlemlerde bulunmuştur. 1200 yıllarında sfenksi ve diğer heykelleri incelemiş, bir tıpçının eğitimli gözüyle, muazzam ölçekteki büyültmeye rağmen gövdenin kısımları arasındaki oranların aynı kaldığını hayretle saptamıştır. Böylece dönemi için alışılmamış bir estetik değerlendirmeye vardı.

İkiyüzyıl önce eski Mısır sanatıyla bambaşka ve talihsiz bir şekilde karşılaşan biri de, Arapça ismi konuyla ilgili yazında İbni Heysem olarak geçen El Hazan'dır. El Hazan, 965 yılında Güney Irak'da Basra'da doğdu. Kendisi için övgülerin memur hayatında vazgeçti. Önce doğduğu kentte, sonra Bağdat'ta ve Pers kenti Ahvaz'da kendini felsefi ve doğa-bilimsel yazılara adadı. Bu çalışmalarla bir isim yaptı. Ünü, Fatimilerin bir rakip halifesinin yönettiği Mısır'a kadar ulaştı. Iktidardaki El Hakim, hanedanın altıncı temsilcisiydi. Bilimlere açık biriydi. Kahire'de, amacı elbette gerçek araştırmadan çok Fatimilerin özel dinsel öğretilerinin propagandası olan bir "Bilgelik Evi" kurmuştu. Bilgeyi bizzat tanımak istedi. El Hazan, Nil nehrinin akışını tarım için düzenlemenin mümkün olduğu görüşünü savununca, bir gün ona El Hakim'ın gizli bir elçisi geldi ve bir miktar para ile kendisinin Mısır'a gelerek bir kere de olanakları yerinde incelemesini teklif etti. El Hazan teklifi kabul ederek yola koyuldu. Halife onu Kahire'nin kapısında karşıladı. İzzet ikramla ağırladı. Yol yorgunluğu geçince El Hazan, bir grup amele ile Nil'in yukarılarına doğru yola koyuldu. Nehir kıyısında karşılaştığı geçmişin muazzam tanıkları onu düşünceye sevketti. Düşündü ki, Nil ovasının o bilinmeyen eski sahiplerinin kuşkusuz kendisi kadar teknik bilgisi vardı. Ve yapabilselerdi, nehri düzenleme işine girişirlerdi. Ekibiyle birlikte, nehrin yukarılarında, ta 1902'de Ingilizlerin ilk barajı yaptığı Assuan'ın bir kaç mil güneyindeki ilk şelaleye vardı. Ovayı ve şelaleyi dört bir taraftan inceledi. Gördü ki, sözünü tutması kesin olarak mümkün değildir. Utanç içinde Kahire'ye döndü ve halifeden özür diledi. Gezi, tam bir fiyaskaya sonuçlanmıştı. Ancak bir şans eseri bu başarısızlık insan yaşamına mal olmadı. Zira El Hakim birden parlayan, ne zaman ne yapacağı belli olmayan bir efendiydi ve bir hareketiyle kelleler uçardı. Buna karşın El Hazan'ın raporunu kabul etti ve ona bir yöneticilik mevkii verdi. O da korkarak, ister istemez kabullendi, çünkü artık itibar görmesi garantı değildi. Ne var ki, mevkinin ağırlığından kurtulmak ve kellesini tamamen araştırmalarına vakfedebilmek için, zamanında Basra'da da başarıyla kullandığı bir taktiğe başvurdu.

El Hazan, delirmiş gibi yaptı. Halife, durumla bizzat ilgilendi. Varlığını ko-

rumaya aldı, onunla ilgilenen, onu evde zaptedecek uşaklar tuttu. İslam kültürünün gelişme çağındaki en seveeen yanlarından biri, delilerle devletin ilgilenmesiydi. Büyük özel hastaneler yapılmıştı. Elbette işin başındaki adam hiç de sahte olmayan patolojik özellikler gösteriyorsa, bu ilgi bir işe yaramıyordu. Ülkenin başında sayısız yeni tedbir ve yonetmelik vardı, ve en iyi niyetli bir yorumla bile bunlara bir anlam vermek güçtü. Belli kı, konulan birçok yasakla eski disiplin ve düzen yeniden kurulmak isteniyordu. Mesela şarap yasaktı ve hıristiyanlar da bunun dışında değillerdi. Satranç, müzık ve çok popüler olan Nıl'deki tekne gezintileri de yasaktı. Kadınlar artık sokağa çıkamayacaktı. Ayakkabıcılara kadınlara ayakkabı yapmamaları söylenmişti. Sık sık idamlar oluyordu. El Hakım, kendi cariyelerinin de bir kısmını Nıl'de boğdurtmuştu. Ama bazen, El Hazan'ın karşılaştığı gibi, cömertleşiyor, yumuşuyor, bol bol sadaka dağıtıyordu. İktidar hırsı, çok sıkı dinsel bir kapalılıkla birleşmıştı. En son, elbiselerini bile değiştirmiyordu. El Hakım, 1021'de inzivaya çekılmeyi sevdığı Mukattam tepesine yaptığı bir gezıntıden dönmeyince Mısır halkı bir oh çekti. Bır suikast söylentisi akla yakın geldiyse de, halifenin taraftarları onun kaçırıldığına inandı.

Oyle hemen geri donmeyeceği anlaşılınca El Hazan yeniden insan arasına çıktı. Herkes de delilığın tamamen geçmiş olduğunu gordu. Fatimilerin yaptırdığı Azhar camisinin kapısına yakın mütevazi bir ev tuttu ve ölene kadar -1040'tan sonra öldü- burada kendi halinde ve tasasız bir yaşam sürdürdü. El Hakim'in korumaya aldığı parası kendısine verilmişti. Ayrıca aç kalmak istemeyen bir çok akademisyenin zorunlu uğraşını sürdürüyordu. Kitap kopyalamakla geçiniyordu. Her yıl bir kez olmak üzere tüm Eukleides'i, Ptolemaios' un Almagest'ini, "orta kitaplar" denilen, yani anılan bu iki kitap arasında okunulan bir grup matematik ve astronomi kitabını yazarak çoğaltıyordu. Bunlar mesleki açıdan da en sevdığı yapıtlardı. Güzel bir el yazısı vardı ve bilgin olarak tanınması, daha yılın başında yazmaya henüz başlamamışken hep bir muşterinin belirip, pazarlık bile etmeden peşinen 150 altın dınar vermesini sağlıyordu. Eski yurduna yalnızca ziyaret için gitti. 1027 yılında Bağdat'ta diğer bilginlerle tartışmalar yapmaya gittiği gibi.

Bunun dışında yaptıkları ona, bilim tarihçilerinin büyuk hayranlığını kazandırdı. Zamanı için alışılmamış olan, Nil'in akışını düzenleme deneyindeki gibi düş kırıklığıyla sonuçlanan, bilimin pratikte sınanması yönündeki ısrarı, optik gibi, basit araçlarla anlamlı deneylerin yapılabildiği ve aynı zamanda matematik yeteneğini geliştirebildiği başka bir alanda onu başarıya ulaştırdı.

Deney yöntemi, antikçağda yeterince gelişmemişti. Çoğu kez, önceden herhangi bir şekilde belirlenmiş düşüncelerın gösterılmesine hizmet etmekle sı-

nırlı kalıyordu. Genellikle Galilei, neden hakkındaki eski soruyu, belli bir oluşumun nasıl ortaya çıktığı şeklindeki soruyla tamamlayan, ve yanıtın ancak deneyle, yani sürekli değişen koşullar altında, tüm bozucu etkenlerin sistematik biçimde dışlandığı bir deney dizisi yardımıyla verilebileceğini söyleyen yeni doğa biliminin kurucusu kabul edilir. Daha Alexander von Humboldt, dönemındeki bilgilerle, Araplara "fizik biliminin asıl kurucuları olarak bakmak" gerektiğini ileri sürmüştü. El Hazan için bu tamamen geçerli. Kendisi parlatılmış çelik bir ayna yaparak, bugün bile onun adıyla anılan "El Hazan Ayna Problemı"ni pratik ve matematiksel olarak çözdü. Problem şöyle: Çukur bır ayna uzerınde iki nokta bellıdir. Bır cisim ve cismin görüntüsunü aynada gören göz. Işın göze ulaşmak için aynanın hangi noktasından yansıyacaktır? Matematik yaklaşım, onu dordüncü dereceden bır denkleme götürür. Leonardo da Vınci de problemle uğraşmış, ama çözmek C. Huygens'e (1629-1695) nasıp olmuştur. El Hazan özel bır kazanda dışbükey yüzeyli bır cam blok doktu. Böylece büyülteç bulunmuştu. Ne var ki, onu pratik bır okuma aracı olarak değil de, sırf gosterılerde kullanmış gözükuyor. El Hazan, Eukleides ve diğer Yunan otoritelerının aksine, doğru olan kuramı, ışık ışınlarının nesneden göze geldiğini, gözden çıkan bir ışının çevreyi taraması diye bir şey olmadığını savundu. Her türlü ışığın yalnızca doğrusal bır yolla yayıldığını kanıtlamak ıçın surekli deneyler yaptı. Karartılmış bir lambadan duz bır boruya ışık gönderdi. Çok anlamlı bir deneyi, iki kanatlı bır kapıyla birbirıne bağlı iki karanlık odada gerçekleştirdiği deneydi. Kanatlar azıcık aralanmıştı. Aralık, ufak bir delik dışında alttan üstten kapatılmıştı. Bır odaya çeşitli lambalar konuyor, çırakları bunların yerlerını değiştiriyor veya tamamen karartıyordu. Usta ise, obur odada oturuyordu. Lambadan gelen ışığın, delikten geçip nasıl tam karşıdaki duvara vurduğunu izliyor, ayrıca küçük delikte çakışan ışınların birbirlerini hiç etkilemediklerini saptıyordu. Böylece ilk kez, camera obscura, fotoğraf makinalarımızın atası bulunmuştu. Deneyleri ne zaman yaptığını bilmiyoruz. Eğer El Hakim döneminde büyuk bir evde yaşarken ve kendisine bakmakla yükümlü hizmetkârları varken yaptıysa, nöbetçilerın onları yanan lambalarla odada dolaşırken, lambaları bir yakıp bir söndürürken, ustayı tamamen karanlık komşu odada büyük bir heyecanla kuramlarının kanıtlarını saptarken gorduklerinde neler düşündüklerini tahmın etmek güç olmasa gerek. Bu arada, El Hazan insan gözünü henüz camera obscura olarak tanımamıştı. Merceğin asıl görme organı olduğunu ileri süren Galenusçu kurama sadık kalmıştı. Işığın doğrudan ya da dolaylı, doğrusal olarak yayıldığı saptamasıyla perspektif yasasını da, yani neden yakın cisimlerin büyük, uzak cisimlerin küçük görüldüğünü araştırdı. Büyük

optik eseri Latince çevirisinde "Thesaurus opticus" (Kitab-ül Menazir; Görüntüler Kitabı, ç.n.) ismiyle bilindi, ve doğa bilimleriyle ilgili skolastikleri, özellikle İngiliz Roger Bacon ve Polonyalı Witelo'yu uzun süre etkiledi. Geriye, Avrupa resmine doğal perspektifin girmesiyle El Hazan'ın optiğinin alınması arasındaki bağın araştırılması kalıyor.

Işık ışınları üzerine araştırmaları, astronomik sorunlar açısından da verimli oldu. Kırılma yasalarının dünyayı çevreleyen hava tabakası için de geçerli olduğunu ve boylece ufukta ya da tepede olmalarına göre güneş ve ayın neden farklı çaplarda göründüğünü buldu. Hava tabakasının yüksekliğini hesapladı. Hesap beş mil çıkmıştı, zira giderek incelen bir tabaka yerine kesin bir sınır düşünmüştü. Ay ışığını ayrıntılı bir şekilde araştırabilmek için, küçük merceklı ve ay yüzeyinin çeşitli bölümlerinden görüntülerın tek tek ve arka arkaya bır ekrana düşürüldüğü bir aygıt yaptı. Bu arada onlardan değişik yoğunlukta doğrusal ışınlar çıktığını saptadı. Aydaki lekelerın dünyadaki denızlerin yansıması olduğu şeklındeki yaygın görüşe karşı çıktı -Alexander von Humboldt bile bu görüşü eğitimli kişilerden duymuştu. Ne var ki, bunların engebelerin gölgeleri olduğuna inanmadı. Öyle olsaydı, güneşin durumuna göre uzamaları veya kısalmaları gerekiyordu. Halbuki olan da buydu, ancak teleskop olmadan henüz bu saptanamıyordu. Böylece düz yüzeyde güneş ışığını farklı yansıtan maddeler olduğu sonucunu çıkardı.

Astronomi, 18. yüzyılda bile Gauss ve Bessel gibi önemli temsilcilerinin açık ifadelerine göre, yıldız hareketlerinin ardındaki fiziksel gerçekliği bilmeye çalışmayan, onların yalnızca matematik kavranışı ile ılgilenen saf bır konum astronomisiydi. El Hazan ise, gök aleminin malzeme yapısını kurma çabasında ay ile sınırlı kalmadı. Burada ona eski Aristotelesçi eter kavramı yardımcı oldu. Eter, durağan biçimli, sabit bir maddeydi. Dairesel hareketler yapıyordu. Dünyada mevcut değildi. Eterden oluşan küre dilimleri, içlerindeki yıldızlarla birlikte, aralarında bir uzay olmaksızın iç içe hareket edıyorlardı. Plastik olarak canlandırılabilecek muazzam bir mekanizmaydı bu. Ama Ptolemaios, birbirlerini kesen taşıyıcı çemberlerden oluşan çok daha karmaşık sistemleriyle, bundan fiziksel bir gerçeklik çıkarmaya kalkışamamıştı. El Hazan, aynı şeyi bir kez daha denedi. Tek tek küre elemanlarını çarpışmadan hareketini sağladı. Elemanlar oldukça kalındı. Böylece en sonuncusu gezegeni taşımakta olan daha küçük çemberlerden geriye kalan yolu izleyebiliyorlardı. El Hazan, yıldızlar alemini kavranabilir doğal bir nesne haline getirme niyetiyle, Yunan antiğine kadar uzanan, ama ancak yeni astronomide ve bambaşka bir temelde kendini kabul ettiren materyalist bir gelenekte yer alır.

AVİCENNA - BUHARA'LI HARIKA ÇOCUK

965 yılında Ispanyol yahudisi İbrahim Ibn Yakup, erken feodal Alman krallığını gezerken Mainz pazarında gördüğü gümüş Arap paralarına çok şaşırdı. Üzerlerindeki yazıları çözdü ve bunların uzaklardaki Semerkant ve Buhara'da hüküm süren Samanoğullarının işaretleri olduğunu buldu. Özellikle yakın zamanda, öncelikle de Baltık Denizi çevresinde bulunan yeni yeni hazineler, Samanoğulları egemenliğinin ekonomik önemini kanıtlıyor. Çünkü buralarda şimdiye kadar ortaya çıkan 100.000 gumüş Arap dirheminin büyük bolümu onların darphanelerinden çıkma. 9. yüzyılın sonunda, Amu derya'nın öte tarafındaki ulkede feodal çozulme sonucu yerel bir hanedan iktidara geldi. Hanedan, resmen Bağdat'taki halifeye bağlıydı, ancak gerçekte başına buyruk hareket ediyordu. Bilinçli olarak eski Pers geleneklerine bağlı kalıyordu. Nisbeten mutlu bir donem olmalı bu. Ticaretin, el sanatlarının ve hatta bılımin geliştiği ve bın yılın dönümünde Samanoğulları egemenliğinin Türk Karahanlıların goçü sonucu sona erdığı bir dönem.

Bugün Buhara'ya gidenler, kentin çalkantılı oryantal yaşamının kenarında, sakin bir parkta bu dönemın değerli bır mimari anıtını, İsmail Samani türbesini görürler. Dort yanı bır, zengin bölumlü ve uyumlu yüzlerin dengeli mimarisi gören etkiler. Doğunun manevi tarihini bılen bırı ise gene aynı sıkılıkta ve ustalıkla bölünmüş, kentın en ünlü kişısinin dıktığı duşunce anıtını anımsar: Doneminin her alandaki bılgısinin geçerli bır özeti. O, doktor, filozof, astronom, gramerci ve şairdi. Ünü, Doğu'da bugün bile surer. Ortaçağ Avrupası'nın skolastikleri onun Aristoteles anlatımına dayanmışlardı. Dante, "Ilahi Komedya"sında onu, klasik çağın bilgeleri arasında sayar. Büyük tıp ansıklopedisi "Kanun", 17. yüzyıla kadar ünıversitelerımizde okutulurdu. Hatta bazı çok sorumlu doktorlar, yazılarını aslından okuyabilmek için Arapça öğrenmişlerdir.

Avicenna, değerinin farkındaydı ve geriye, tarihçinin de yararlanabileceği, olguları birleştirme zahmetinden büyük ölçüde kurtulabileceği bir otobiyografi bıraktı. Babası, Buhara'nın memur aristokrasisindendi. Onceleri, Avicenna'nın 980 yılı veya biraz öncelerinde doğduğu kırsal bir bölgede mevki sahibiydi. Aile sonra kente göçtü. Maddi durumları en iyi özel hocaları tutmaya izin veriyordu. Böylece çocuk öğrenme hızını kendi belirliyordu. Bu hız ise şaşırtıcıydı. On yılda tüm Kuran'ı ve klasık Arap şiirinin bir bölümünü artık ezbere biliyordu. Hint hesabının uzmanı bir sebze tüccarından matematiğin temellerini, bir hukukçudan hukuksal tartışma yontemini öğrendi. Sonraları An Natili adında gezgin bir filozof geldi Buhara'ya. Çocuğuyla

ilgilenen baba, fırsatı kaçırmadı ve filozofu oğluna hoca tuttu. Zor bir görevdi bu. Öğrenme aşkıyla yanan öğrencisi sınır tanımıyordu. Çocuğun felsefe derslerinin neyle başladığını bilmek ilginç gelebilir. Yeni Platoncu filozof Porphyrius, Aristoteles'ın mantık yazılarına, temel kavramların sayıldığı Eisagog denilen kısa bir giriş yazmıştı. Buna göre, dünya kavramsal olarak sınıflara, türlere ve bireylere bölünüyordu. Sınıf, çeşitli türlerden "ne" sorusuna verilen yanıttı. Tür de, gene aynı şekilde yalnızca bireylerden gelen yanıttı. Birey ise, mantıksal olarak artık bölünemiyordu. Örneğin Sokrates böyle bir bireydi. Tür olarak bir insan, insan da diğer türlerle beraber canlılar sınıfındandı. Bu felsefeye giriş alıştırması, Doğu'da Yakınçağa kadar uygulanmıştır. Avicenna, başka hangi sorularla hocasını güç duruma soktuğunu yazmıyor. Ama şöyle özetliyor: "Önüme hangi sorunu koysa, ondan daha iyi kavrıyordum. Mantığın basit kısımlarını onunla çalışana dek bu böyle sürdü. Zor kısımlardan hiç anlamıyordu. O noktada artık kendim için okumaya başladım ve mantık bilimine vakıf olana kadar yorumları çalıştım." Geometri öğreniminden sonra Ptolemaios'un Almagest'i ile devam eder, bu arada An Natili görevinden ayrılır ve Buhara'yı terk eder. Böylece öğrencisinden önemli şeyler öğrenme fırsatını kaçırır. Öğrenci ise kendi başına çalışmayı sürdürür. Fizik ve metafizik üzerine yazılar okur. Deneyimine göre zor bir bilim olmayan tıbba el atar. Hastaları ziyarete kentin diğer doktorlarına konferanslar vermeye başlamıştır. Halbuki topu topu onaltı yaşındadır.

Daha sonraki öğrenim biçimini şöyle anlatıyor: "Bu dönemde tek bir gece deliksiz uyumadım. Gün boyunca da başka bir şeyle ilgilenmiyordum. Çeşitli dosyalar açtım ve üstünde düşündüğüm her iddianın mantıksal varsayımlarını saptadım, ve bu dosyalara koydum. Sonra bunlardan hangi sonuçlara varılabileceğini tarttım ve konuyla ilgili gerçek kendimce belirlenene kadar varsayımların önkoşullarını araştırdım. Bir sorun açıklığa kavuşmadıysa ve sonuca ulaşamadıysam camiye gider, dua eder ve alemin yaratıcısına karanlıkları aydınlatması, zor olanı kolaylaştırması için yalvarırdım. Gece eve döner, bir lamba yakar, okur ve yazardım. Uyku bastırırsa ya da bir zayıflık hissedersem, gücümü toplamak için bir bardak şarap içer, ve tekrar çalışmaya dönerdim. Nihayet kestirmeye başlayınca da rüyamda gene o sorunları görüyordum. Çoğu böyle uykuda çözüldü. Bir insanın yapabileceği ölçüde tüm bilimlere vakıf olana kadar bu böyle sürdü. O dönemde bildiğim şeyler, şimdikinden farklı değil. Yeni bir şey öğrenmedim." Demek ki, bilgi açlığına hem çocukça tanrı korkusu hem de yasak olan şarap hizmet etmiş. Daha düşündürücü olan, bilimin yalnızca öğrenilecek ve mantıksal olarak kavranılacak kapalı bir bütün olduğu düşüncesi.

Bir tek Aristoteles'in "Metafizik"i onun için yedi mühürlü bir kitap oldu. Halbuki kırk kez okumuş ve artık ezberlemişti. Sonunda pazarda rastladığı bir antika eser ona yardımcı oldu. Bir kitapçı ona, tam üç dirhem karşılığında, bağıra bağıra sattığı, Farabi'nin "Metafizik Kitabının Amaçları Üzerine" kitabını verdi. Avicenna anlatmayı sürdürüyor: "Eve gelir gelmez okumaya başladım. Bir seferde kitabın anlamını kavramıştım. Zaten ezbere biliyordum. Çok sevindim ve ertesi gun yüce Allah'a şükran borcumu ödemek için yoksullara yuklüce sadaka dağıttım." Gerçekten de Avicenna'nın Aristoteles felsefesini anlayışı büyuk olçüde Farabi'ye bağlıdır. Aynı şey ay kürenın göksel zihni öğretisi için de geçirli. O, bunu, eğer mitolojik demezsek, daha dinsel bir platforma çekmiştir. Ona göre, bu zihın dünyamızdaki maddenın de ezeli nedenidir. Eğer insan doğru kavramlara sahip oluyor, doğru sonuçlara varıyorsa, bu ona yukarıdan, aktif zihin etkisiyle verilen bir armağandır. İnsan, camide bilgi için dua eden çocuğu hatırlıyor. Bu bağlamda bir peygamberlik olasılığını duşünmek hıç de zor değil. Yalnız burada söz konusu olan, zihnın özellikle yoğun etkisi sonucu mantıksal ışlemlerın çok hızlı gerçekleşmesi. İnsan ruhu bedensızdır. Aynı zamanda da goksel zihnın urünu olarak ölümsüzdur. Farabi, bu sorunda çok daha ihtiyatlıydı.

Avicenna, önemli kitaplara ulaşmak için yeni bır olanak daha buldu. Babasının yanında çalıştığı Buhara hükumdarı Nuh İbn Mansur ağır hastaydı ve kendisi on yedi yaşında olmasına rağmen tedavi için çağrılanlar arasındaydı. Bu sırada tıbbi eserleri görmek için özel kitaplığa giriş ızını istedi. Kıtaplık kent merkezinde özel bır binadaydı. Gereken ızni aldı. Burada bırçok odadaki raflarda tertemiz, konulara göre dızılmiş muazzam sayıda kitap buldu. Önce Yunan bilimleri kataloğunu okuttu ve adını bile duymadığı, bir daha da hiç görmeyeceği eserleri ödünç aldı.

Samanoğulları çöküş halındeydi. Yerleşik kır arıstokrasisi, merkezi iktidara karşı komplolar kuruyordu. İç huzursuzluğun bır göstergesi de, Mısır'da iktıdarda olan ve gizli elçilerini her yere faaliyete gönderen İsmailoğullarının gizli propagandasıydı. Mezhebin dünyanın kuruluşu, çağların sırası ve gizli yaşayan İmam üzerine gizli bılgileri ıma etmesi, saf Kuran inancını sarsacak ve İslamın gelişmesinde hata olduğu, zıra peygamberin Ali ve Fatma'nın çizgisindeki meşru haleflerının iktıdarda olmadığı görüşünü yayacaktı. Propaganda, özellikle toplumun üst tabakalarında başarılı oldu. Avıcenna'nın babası, ona çıkmaz yolculuklarında eşlik eden kardeşi bu akıma kapılmıştı. Daha çocukken İsmailoğullarının misyonerleriyle gizli tartışmalarda dünya ruhu ve gizli İmamı dinlemek zorunda kalan Avicenna ise, sık sık eski Yunan felsefesine atıfta bulunmalarına karşın bu öğretileri kabul etmiyordu. Babası ölün-

ce, kendisi de idarı bir görev üstlendi. Ancak kısa bir süre sonra kenti terketmek zorunda kaldı. Nedenlerinden sözetmiyor. Ancak Samanoğulları egemenliğinin çöküşüyle ilgili olduğu söylenebilir. İmparatorluğu doğudan gelen Türk Karahanlılar ile Afgan Gazne'deki güçlü Sultan Mahmud paylaşmıştı. Büyükbabası Hint sınırındaki sapa bir yerde özgurlüğünü kazanmayı başaran Samanoğullarının askeri bir kölesiydi.

Avicenna'nın sonraki yaşamı bir prens sarayından öbürüne dolaşmayla geçti. Doktor olarak ünü genellikle onu, yerel iktidar sahiplerinin hasta yatağına ve böylece yüksek politikanın içine sürükledi. Buhara'yı terkettiğinde önce Amuderya'dan aşağı doğru Gurgenç'e -bugünkü Kunya Urgenç-, oradan gene güneye, bugünkü Aşkabad yakınlarında o zamanlar kalabalık bir kent olan ve Parther hakimiyetinin eski yeri Nissa'ya gitti. Sonra, Karakum çölünün kenarında yükselen Kopet Dağı'nı aşarak, nihayet Hazar Denizi'nin güney kenarında, eski adı Hyrkanya olan Gorgan'a vardı. Burada kendini, bilimlerin destekçisi diye bilinen hükümdar Kabus'a tanıtmayı umuyordu. Ama Kabus, daha o varmadan ölmüştü. Gene de kızı Zarrin Gis'in isteğiyle astronomik ölçümler yaptı ve Gorgan'ın coğrafi uzunluğunu belirledi. Sonraları kendisini Şems ad-Daula'nın bakanı olarak göreceğimiz Pers kenti Hamadan'da ordu ayaklanmıştı. Evini kuşatıp, saldırdılar. Evi yağmalandı, kendisi de hapse atıldı. Hükümdar isyankar askerlere taktik olarak Avicenna'nın idamını reddetti, ama onu bakanlıktan aldı. İsyanın nedenini öğrenemiyoruz. Ancak bir yazının başlığı, "Ordunun, Askeri Kölelerin ve Askerlerin Bakımı ve Maaşı ile Temel Toprak Vergisi Üzerine", bu alanda çalıştığı ve somut reformlar yapmaya çalıştığını gosteriyor. Kırk gün kadar sonra Şems ad-Daula şiddetli bir sancı nöbetine tutuldu ve kentle, özel bir evde gizlenen üstadı aradı. Böylece Avicenna, tedaviyi, sonra da bakanlığı üstlenmek üzere gene saraya döndü. Ne var ki, prens bundan sonra onun verdiği perhize pek aldırmadı. Yıpratıcı yaşamı da hükümdarlık döneminin sonunu çabuk getirdi. Üstad, bu sefer oğlu ve haleflerinin hükümranlığında hanedana hizmeti reddetti. Zaten çok geç olmadan İsfahan'daki rakip hükümdar Ala ad-Daula ile gizli gizli yazışıyordu. Fakat konu duyuldu ve yeniden kentte gizlenen Avicenna'yı bir düşmanı ihbar etti. Bu sefer dört aylığına Hamadan yakınlarında bir kaleye gönderildi. Tutukluyken bol bol vakti oldu. Eski efendisine musallat olan sancı konusuna ilgisini yazıya döktü. Zorunlu yalnızlıkta "Hac İbn Cakzan (Canlı, Uyananın Oğlu)" isimli simgesel mistik ilginç bir öykü yazdı. Kahramanı, genç parıldayan yüzlü bir ihtiyardı. Ay kürenin aktif zihnini canlandırıyordu. Anlatan kişi onunla, kent kapısı önünde dolaşırken karşılaşıyor ve öteki taraftaki iki alemin tasvirini dinliyor. Bir alem gezegenleri insanların yönettiği,

onlara bağımlı olan Batı alemi. Karşıdaki Doğu aleminde ise, yol şeytani varlıkların yanından geçip yuce Tanrının mekanına varıyor. Bu fantastik öykünün bir çok ayrıntısına bugün doyurucu bir anlam verilememiştir.

Kaledeki tutsaklığı, Ala ad-Daula'nın ordusuyla gelip Hamadan'ı işgal etmesiyle dramatik bir biçimde sona erdi. Şems ad-Daula'nın oğlu ve veziri Avicenna'nın bulunduğu kaleye çekildi. Düşman gittiğinde ise onu yeniden Hamadan'a götürüp serbest bıraktılar, ve çeşitli vaatlerle kendi taraflarına çekmeye çalıştılar. Avicenna ise, kardeşi, en sevdiği öğrencisi ve sekreteri El Cuzcanı ve iki kolcyle birlikte gizlice kenti terketti. Tehlikeli ve yorucu bir yolculuktan sonra İsfahan kapılarına vardılar. Burada onurlu bir biçimde karşılandılar. Özellikle giydikleri yun dın adamı elbiselerini çıkarıp yenilerini giydiler. Ala ad-Daula, Avicenna'ya büyük bir dostluk besliyordu. Ona yoğun bir akademik ortam hazırladı. Her cuma akşamı huzurunda çok çeşitli akımlardan bilginlerin katıldığı felsefi bir sempozyum düzenleniyordu. Avicenna hep, gecelerin yıldızıydı. Zira kimse onu herhangi bir alanda geçemiyordu. Ala ad-Daula'nın masasında yer alıyor, ona seferlerinde -Hamadan'a karşı da yapılsa- eşlik ediyordu. Böyle bir seferde, 1037 yılında, 57 yaşında öldü. İsfahan'a götürülüp mü toprağa verildığı, yoksa mezarının Hamadan'ın kent duvarlarında olduğu söylentisinin mi doğru olduğu bilinmiyor.

Sekreter El Cuzcanı, ustasının son hastalığını ayrıntılı biçimde anlatıyor. Avicenna, daha bir onceki seferde ağır sancılar çekmiş ve baygınlık nöbetleri geçirmiş. Beklenen bir yenilgi ve kaçış için sağlığına zorlu bir tedaviyle kavuşmaya çalışmış. Tedavi için çağrılan bir doktor ona, belki de yanlışlıkla yüksek dozda maydonoz tohumuyla lavman yapmış. Koleleri de, Mithridat isimli bir eskiçağ kralının bulduğu oldukça karmaşık ancak sınanmış bir farmakolojik karışıma çok fazla afyon katmışlar. Sonra da kasasından para çalıp, işten sıyrılmaya çalışmışlar. Gene de Avicenna İsfahan'a geri dönmüş ve ayakta durup, toplantılara yeniden katılabilecek kadar iyileşmiş. Ancak bu sefer de asıstanın deyimiyle onda en gelişmış olan erotik tutkulara fazlasıyla kapılmış. Bu da Hamadan seferinde gücünün kesin olarak tükenmesine yol açmış.

Aslında Avicenna'nın yaşamı her bakımdan çok yorucu geçmişti. Gün boyunca genellikle hükümet işleriyle uğraşıyor, akşamları öğrecilerini çevresine toplayarak, onlarla kendi kitaplarını, özellikle de buyük bir felsefi ansiklopedi olan "Şifa Kitabı" veya tıbbın büyük, sistematik anlatımı olan "Kanun"u tartışıyordu. Yeterince çalışıldığında öyle hemen yatılmıyor, Avicenna şarap getirtip, müzisyenlerin çağırıyordu ve boylece oturum bir müddet daha sürüyordu. Herşey kafasında kalıyordu ve bilineni hemen mükemmel bir to-

parlamayla kağıda dökebiliyordu. Bu işi genellikle, gençliğindeki gibi şarap içerek uyanık kaldığı geceleri yapmayı seviyordu. Bıraktığı eserin çapı kayda değer. Üstelik seyahatlerde veya çarpışmalarda bir çoğu kaybolmuştu. Ya da yazısını adadığı biri, yazıyı egoistlikten kimseye kopyalaması için ödünç vermiyordu. Avicenna'nın mümkün ve zorunlu varlık arasındaki, ikincisinin yalnızca tanrı için söz konusu olduğu, titiz ayrımı, onun insan ruhunun kendi başına varlığı öğretisini de alan Avrupa skolastiği üzerinde çok boyutlu bir etkisi olmuştur. Dünya görüşü, yeni Platoncu panteizm anlamında da olsa, açıkça idealisttir. Materyalizme doğru bir eğilim ancak, sonradan belirgin biçimde Avicenna'dan uzaklaşan Averroes'de söz konusu olabilir.

Halk arasında, tüm doktorların en ünlüsünün anısı yaşadı. Yaşadığı kentte bugün bile onun teşhis yeteneklerinin komik bir biçimde mucize düzeyine çıkarıldığı öyküler anlatılır. 1976 Kasımında genç bir Tacikin Buhara'da bana anlattığı birçok öyküden birini okuyucuya aktarmadan geçemeyeceğim: Üstadın çok fazla hastası vardı. O yüzden hepsini ziyaret edemiyordu. Bir çözüm arandı ve hastanın bileklerinden tüm kenti kateden ve Avicenna'nın evine kadar gelen ipler çekildi. Üstat bu bağlantı yardımıyla hastanın nabzını dinleyebilecekti. Ancak bir gün besbelli kendini gene iyi hisseden yaşlı bir kadın ipi çözdü ve kedisinin ön ayağına bağlayarak doktoru denemek istedi. Üstat ipin öbür ucunu eline aldığında hayretle başını sallayarak şöyle dedi: "Garip şey! Yaşlı kadın altı uz bekliyor".

Felsefe Sorunları

felsefede soruların yeri konusunu -ilkçağ felsefesi (sokrates öncesi) temelinde- yeniden ele alma denemesi

kürşat güzey

Kabul edilmiş doğruları hemen hiç olmayan bir alandır denir felsefe için, ama şu "felsefede soruların kalıcı, yanıtların geçici olduğu" yolundaki yaklaşımın reddedildiği, tartışıldığı pek görülmez. Çok çeşitli felsefe akımlarına bağlı filozofların bu konudaki fikir birliği gerçekten çarpıcı ve ürkütücü.

Burada kendi özüyle çelişik biçimde neredeyse donuk bir formul halıne gelmış bu yaklaşımı yeniden gözden geçirmeyi göze alıyoruz.

Herhangı bır felsefeye giriş, felsefe el kitabı ya da bir filozofun felsefe üzerine görüşlerini açıkladığı çalışmasına baktığımızda hemen "felsefede soruların kalıcı ve önemli, yanıtların ise geçici olduğu" saptamasına rastlarız; felsefe eğitiminde de bu yaklaşım sürekli vurgulanır.

Örneğin Hans Reichenbach, *"Felsefe tarihi boyunca, felsefe kafasının şair muhayyilesiyle birlikte gittiğini görüyoruz; filozofun sorduğunu şair yanıtlamaktadır. Bu nedenle felsefe sistemlerini okurken dikkatimizi verilen yanıtlar üzerinde değil, sorulan sorular üzerinde toplamalıyız"* [1] biçiminde talihsiz bir belirlemede bulunmaktadır. Hans Leisegang'ın Felsefeye Giriş'inde ise *"her felsefenin kendisinde ortaya konan sorularla karakterize edileceği"* [2] öğretilir.

Nermi Uygur ise *"Felsefede soruları cevabı olmayan, ilkece cevabı olmayan, cevabı verilemeyen sorulardır. Her felsefe sorusu, felsefede o soruyu ve-*

rilebilecek bütün cevap denemelerine karşın, daha doğuştan bir "cevabı yok"la damgalanmıştır. Felsefenin tarihi cevapsız soruların tarihidir." [3] ifadesiyle felsefenin kalıcı yönünü sorulara bahşetmektedir. Ya da B. Russel için: *"felsefe... çözülmez soruları yanıtlama girişiminden başka bir şey değildir."* [4] Zaten Russel'e gore *"felsefenin işlevi, bilime alan açmak olduğundan, felsefe, sorunları çözmekten çok ortaya sorunlar atmalıydı."* [5] *"Felsefenin soruları yanıtlarında daha özlüdür, her yanıt yeni bir soruya dönüşür."* [6] diyen ise K. Jaspers'ten başkası değildir.

Felsefede soruların temel, kalıcı, yanıtların ise geçici olduğu yolundaki tez başka hiçbir felsefi görüşün sahip olmadığı bir şansa sahip gözükuyor. Üzerinde, ayrı ayrı felsefi akımlara bağlı filozofların böylesine anlaştığı bir başka konu daha olduğunu sanmıyorum. Ama bu da bir paradoks doğuruyor, çünkü felsefenin yanıtlanmış bir tek sorusu var. "Felsefede sorular kalıcı, yanıtlar geçicidir" İşte size tartışmasız bir felsefi yanıt ya da felsefenin açık seçik yanıtladığı bir soru...

Giritli Epimenides'ın "tüm Giritliler yalancıdır" demesine benzer biçimde, bir yanıt, "tüm yanıtlar geçici, sorular kalıcıdır" demekte. Onu kendisiyle tutarlı kılalım!

Bu çalışma felsefede yanıtların geçici, soruların kalıcı olduğuna dair kabulü sorgulamayı deniyor. Çünkü felsefenin, kalıcı soruları değil, sorgulanabilir yanıtları vardır. Öyleyse bu yanıt da sorgulanmalı!

I- FELSEFENIN KENDISINDEN ÖNCE VAR OLAN SORULARA YENI YANITLARLA DOĞUŞU

Felsefede soruların kalıcılığı belirlemesindekine benzer bir uyuşma birçok felsefe tarihi çalışmasında, felsefenin mitoloji tarafından ele alınan konuları yeniden işlemiş olduğu saptamasında da görülür.

Birkaç örneğe göz atarsak: *"Sonraları bilimsel felsefenin inceden inceye ele aldığı sorunlar bu destanlarda kapalı bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Nitekim destanlarda ilk maddenin ne olduğu hakkında bir soruşturmayı, tek tanrıcılığa doğru bir eğilimi, olan bitenin anlamı üzerine bir araştırmayı, buluyoruz."* [7] *"Önceleri dinin ve söylencenin yanıtladığı bu sorular eleştirel bir düşüncenin ve gözlemin konusu yapılınca felsefe doğmuştur."* [8]

"Avrupa felsefesi, evrenin sorunlarını, katışıksız bir biçimde büyüsel (sihirsel) ya da tanrıbilimsel olan açıklamaların kabulüne karşıt olarak, yalnızca usla çözme girişimi anlamında İ.Ö. altıncı yüzyılın başlarında küçük Asya kıyılarında İyonya'nın ticaretle uğraşan, gönenç içindeki zengin kentlerinde

başladı." [9] *"İlk felsefe bütün varlıkların kökünü ve son sebeplerini araştırır ve bilhassa âlemın yapısını ve mahıyetini bilmek ister. Zaten bu âlemin mahıyetini bütün halinde kavrama eğilimi tarihin başlangıçlarından berı mevcuttur."* [10] *"Felsefe, var olanlar üzerinde bilinçli, planlı bir düşünmeden doğmuştur. Öteden beri cevapları yalnız dinden, mythostan edinilen birtakım sorular, bir zaman gelip de eleştiren bir düşünmenin ve gözlemin konusu yapılınca felsefe tarihi de başlamıştır. Bu soruların başında: Var olanların kökeni, dolayısıyla evrenin (Kosmos'un) meydana gelişi, insanın bu dünyadaki yeri ve ödevinin ne olduğu soruları gelir."* [11] *"Millet okulunun düşünürleri olan Thales, Anaximandros ve Anaximenes nesnelerin başlangıç ya da kökenini araştırmışlardır. Bu, yeni bir düşünce akımı değildir."*[12]

Alıntıladığımız ifadelerden de doğrudan doğruya görüldüğü gibi ilk felsefe denemeleri ile mitolojinin yanıtladığı sorular, işlediği sorunlar ortaktır. Aynı temaları farklı yaklaşım tarzlarıyla işlemektedirler ya da aynı soruları değişik düşünsel yapılar çerçevesinde çözmektedirler.*

"Efsanelerin başlıca dört büyük konusu vardır:

a) Tanrıların nereden geldikleri (Teogoni)

b) Evrenin nasıl oluştuğu (Kozmogoni)

c) İnsanların nereden geldikleri ya da nasıl oluştukları (Antropogoni)

d) İnsanın ve dünyanın geleceği (Eskatoloji)

İlkel efsaneler tanrıların, evrenin, insanların yaratılış ve ortaya çıkışlarının yanı sıra ilk günahı; ölümün kökenini; tufanı; tanrıların insanları nasıl cezalandırdıklarını, avcılığın ve hayvancılığın başlangıcını; bitkilerin ilkin nasıl ortaya çıktıklarını; ateşin elde edilişini; cinsel hayatın başlangıcını; yeryüzünün ilk çiftini; ilk ailesini; âdetlerin, kurumların, törenlerin, teknik bilgilerin kökenlerini de konu edinmektedir."[13]

Demek ki mitoloji felsefenin ele aldığı birçok konuyu tartıştığı gibi, felsefe dışında kalan bir dolu şeyle de ilgileniyor buradan felsefenin belirsiz bir za-

* Burada dinin gelişmesini demeyelim de bir değişme içinde olduğunu, yani animist, totemist ve çok tanrılı dinlerle tek tanrılı dinler -bunların da kendi aralarında- arasında belirli bir süreklilik olduğunu yadsıyor değilim, ancak din her ortaya çıkış biçiminde hem tanrı ya da tanrılarca bildirildği ileri sürülen biricik doğruya -yani dogmaya- sahip olduğu iddiasındadır, hem de kendinden başka tüm inanç biçimlerini sapkınlıkla suçlar. Dinler-mitolojik düşünmede tartışma da vardır, ancak burada tartışan tarafların tartışılması söz konusu edilemeyecek dogmalara dayandığı ve bunları kanıtlamaya yöneldiği, gözden kaçırılmamalıdır. Söz konusu dogmalar da deneylenemez olana dayalı aşkın belirlemelerdir.

manda, kendi dışında oluşmuş birtakım sorulara yeni yanıtlar verilmesiyle doğmuş olduğu sonucu çıkar. Dinsel-mitolojik düşünme en eski zamanlardan itibaren felsefenin konu edindiği sorunları işlemiş, ortaya atmıştı. Felsefe de ilkin, işte bu mitolojice ortaya konan soruları çözümlemeyi denedi.

Öyleyse bu, henüz ortaya çıkmış felsefe dizgelerinin kalıcı yönlerinin sorular olduğunu ileri süremeyiz. Çünkü felsefeye özgü sorular ortada yoktur. Eğer bu anda felsefeye özgü olanı saptamak amacıyla düşünüp taşınmaya kalkışsak yanıtlardan başka bir şey bulamayacaktık; yani kendisinin temeli olarak sunulan kalıcı sorulara sahip disiplin felsefenin doğuşuna kendi dışında oluşmuş sorular yol açmış oluyor!

Felsefenin kalıcı, taşıyıcı yönünü sorulara atfeden yaklaşımın felsefenin doğduğu andaki ilk biçimlerini kapsam dışı bıraktığı, çok açık. Peki felsefenin hep bütünlüğü yakalamaya yönelik özüne aykırı bu sınırlayıcı yaklaşım yerine bir yenisini koyarak tüm felsefe tarihini içeren bir belirlemeye ulaşmayı amaçlasaydık ne yapılması gerekirdi? Galiba elimizde yalnızca yanıtlar var. Çaresiz yanıtlara yönelecegiz...

Zaten bu soruları gündemde tutanın yanıtlar olduğu, mitolojice yanıtlandıklarında hemen gündem dışı kalmalarından da çıkarılabilir. Gerçekten de evren, bilgi, insan vb. sorunlar kendilerinde çözülmez değillerdir; dinsel-mitolojik düşünüş bunları çok önceden çözmüştü. Ortaya yeni bir soru atılmayıp istenenin yalnızca yeni değil, aynı zamanda niteliksel farklılıkları olan yanıtlar olduğu düşünülürse felsefeyi felsefe kılan özelliklerin yanıtlarda aranması gerektiği anlaşılıverir.

II- FELSEFİ YANITLARIN ÖZELLİKLERİ

Mitoloji ve felsefe bir ve aynı konular kümesini ele alırlarken nasıl oluyor da bu denli ayrı şeyler olabiliyorlar sorununu çözebilmek için önce aralarındaki benzer ve ayrı yönleri ortaya koymak gerekiyor. Burada ayrılık dendiğinde iki ayrı yon one çıkıyor. Felsefe ve mitolojinin aynı konuları ele alırkenkı ayrımları ve felsefenin mitolojide hiç söz konusu edilmemiş apayrı bir sorun ortaya atması anlamında. Doğal olarak birincisi ikincisinden koparılmamalı; herhangi bir yer ve zamanda saf felsefe soru ya da soruları ortaya çıkmışsa bu, felsefenın ilk doğduğu ana rastlamak zorunda değildi, ama kendine özgü soruları yokken de felsefe vardı. Öyleyse yeni doğmuş olan felsefenin kendine özgü yönleri o tarzda saptanmalı ki, aynı çizgi üzerinde ilerlendiğinde felsefenin özgül sorularının doğuşu da açıklanabilsin.

Felsefenin özsel niteliklerını saptayabilmek için yanıtlara, evet yanıtlara,

bunların özelliklerine yöneliyoruz, çunkü dınsel-mitolojik düşünme, sorunu ilk yanıtıyla çözerken felsefe hiçbir yanıtıyla tuketici bır sonuca ulaşamıyor bunu istemiyor da...

Belirttiğimiz gibı sorunu koyuş tarzımız bizi felsefe ve mıtolojinin yanıtlarına, bunların özsel özelliklerini saptamaya yöneltiyor. Felsefe ve mitolojinin karşılaştırılması yoluyla elde edilecek sonuçlar amacımıza ulaşmamız için gerekli çerçeveyi sağlamalı, çünkü ortada bir ve aynı soruya verilen iki ayrı yanıt var ve felsefe, mitolojinın birtakım özellıkleriyle tam bir karşıtlık içindeyken bazı özelliklerini sürdürüyor. Öyleyse bunları o şey, yani kendıleri yapanın ortaya çıkarılması yapısal ve karşılaştırılmalı çözumleme yöntemlerinin birlikte uygulanması ile olanaklıdır.

Besbelli ki mitolojiye ait olmayıp da Thales'in yanıtında bulunan her şey felsefeye özgüdur, yaklaşımı yersizdir. Thales'ın yanıtında ne mitolojiye ne de felsefeye ait olan öğeler dc bulunabilir. Öyleyse Thales'in yanıtında felsefeye özgü olan o tur bulgulanmalı ki bu duşünce tüm felsefe tarihi için geçerli olmakla kalmasın, soruların taşıyıcılığı kabulünü tartışmakla reddetmiş ya da kırmış gibi gözüktüğümüz philosophia perennis'i yeniden kuracak bir temel de sağlasın. Öte yandan ilkçağ felsefesinden çıkarsanıp da tüm felsefe tarihini kuşatması istenen bu sonucun ilkçağ felsefesi için de geçerli olmak zorunda olması ama bu felsefenin genel teması olmak zorunda olmadığı vurgulanmalı.

Dahası bu çalışma bizi ilk felsefe sorununun ne zaman ortaya çıktığını, bunun hangi soru olduğunu araştırmaya ve yeni bır felsefe tanımı yapmaya götürecek gibi gözüküyor.

İlkçağ felsefesi ele alınırken bu felsefenın mitolojiyle ayrıldığı, karşıtlaştığı yönlerin kökeninde, toplum içinde ikı sınıfın birbirlerinden ayrılarak karşıt konumlara düşmelerinin yattığı gözden kaçırılmamalıdır. Felsefenin doğuşunda birçok başka şeyle birlıkte, bu birçok şeyi yoğurarak felsefeye dönüştürebilecek yeni bir insan tipinin de ortaya çıkmış olduğu saptaması tarihsel bir gerçeği dile getirmektedir. Yani mitos-felsefe karşıtlığı ikı karşıt sınıfın dünya görüşleri ile dolayımlanmıştır.*

* Bır kez felsefe doğduktan sonra kendisini ortaya koyan sınıfların tekelinde kalmayıp, kendilerine yöneltıldiği sınıflarca da işlenir. Önümüze karmaşık bir durum çıkıyor: Önce mitoloji-felsefe karşıtlığı vardı, sonra felsefe-felsefe karşıtlığı doğdu; ancak burada mitolojinin yerını alan "felsefe"nin mitolojinın de dayandığı sınıflara ait dünya görüşüyle dolayımlanmış olmasına rağmen basitçe mitolojik içeriğin felsefi dile çevrilmesinden ibaret olmadığı dikkatlerden kaçmamalı. Demek ki sorun donuk bır

III- FELSEFİ YANITLARIN TARİHSEL ARKA PLANI

Felsefenin doğuşuna yol açan toplumsal gelişmelere bir göz atmak eski Yunan'daki sınıfsal ayrışmaları ortaya koymamızı sağlayarak sözü edilen karşıtlıklarca belirlenen dunya görüşlerinin kavramsal yapısının ana çizgilerini bulgulamamıza yardımcı olacaktır.

Dorların Yunanıstan'ı ele geçirmelerinden sonra Akhalar Ege kıyılarına yerleşerek orada "polis" (şehir devleti) denilen örgütlenme biçimini kurmuşlardı. M.Ö. VII. yy.'dan sonraları gelişen ticaret, toplumlararası ilişkileri geliştirmiş, toprak sahibi aristokrat sınıfa karşı bir tacirler-üreticiler sınıfı doğmuştu. İşte felsefe de İonia'da köleci-toprak sahibi sınıfların dinsel-mitolojik ideolojisine** karşı, yeni gelişen tacir üretici sınıfın ideolojisi olarak ortaya çıktı.

Felsefenın doğuş nedeni üzerine yalnızca *"Ne İlyada'da betimlenen yiğitçe yaşam ve ne de Hesiodos'un şiirlerinde betimlenen toprak soyluluğunun egemenliği, içinde Yunan felsefesinin gelişmiş olduğu ortam idiler: Tersine, er-*

mitoloji felsefe karşıtlığı biçiminde yalıtılamaz, çünkü mitolojinin düşünsel içeriğinin felsefi biçimlerle sürdürulmesi söz konusudur, bir iç içerik var. Xenophanes, Parmenides ve Platon çizgisinde sürüp giden felsefe akımı duşunüldüğünde mitolojiye ait içeriği -koleci toprak sahibi sınıfların ideolojisiydi bu eski Yunan'da dile getiren dizgelerin, Platon'a ulaşıldığında, felsefi tutarlılık adına mitolojinin kendisini karşılarına aldıklarını görüyoruz. Platon Homeros'un ideal devletinden kovar; görmüştu ki değişmeye yol açabilecek özler vardır mitosta.

Karşıt sınıfların dünya görüşleri olarak mitos-felsefe ayrımına, bir ve aynı sınıfın dünya görüşünün dile getirilişi olarak felsefe-felsefe ayrımının (karşıt sınıfların dünya görüşleri olarak mitos mitos ayrımından da söz etmek olası: *"...Olimpios tanrılarının yanında halk, menşe'leri pek eski çağlara dayanan ve birçoğu taş, bitki ve hayvan şeklinde gösterilen birtakım yerli tanrılara da tapmıştır... En çok aşağı sınıfların dini hayatında rol oynadıkları anlaşılan bu tanrılara dair pek az bilgimiz vardır"*[14] Ancak bu karşıtlık felsefe bağlamı içinde yer almadığından tartışma dışı kalıyor.) önümüze çıktığını görüyoruz. Burada bizi ilkçağ felsefesi tarihi yapmak zorunda bırakacak olan karşıt sınıfların dünya görüşü olarak felsefe sorununa ancak gerektiğinde el atmayı yeğliyoruz. Belki de bundan daha ilginç bir konu olan bir ve aynı sınıfın dünya görüşünün farklı felsefi dizgelerle ortaya konmasının nedeni üzerinde de duramıyoruz.

** "Söylencenin gerçek örneği doğa olmayıp toplumdur. Onun tüm temel örgeleri insanın toplumsal yaşamının izdüşümleridir. Doğa, bu izdüşümler aracılığıyla toplumsal dünyanın imgesi haline gelir." (**İnsan Üstüne Deneme**, Ernst Carssirer, s. 81. çev. Necla Arat İst. 1989).

ken Yunan felsefesi, doğal olarak bireylerin çalışması olmasına karşın, aynı zamanda Kent'in de ürünü idi ve belli bir düzeye dek yasanın egemenliğini önsokratiklerin kendi evrenbilimlerinde dizgesel olarak tüm evrene genişletmiş oldukları yasa düşüncesini yansıtıyordu."[15]

"İonialıların doğa yasası kavramına, yalnızca polis'ın sıkı küçük dünyasında edindikleri bakış açısıyla evrene bakarak vardıklarını öne sürmek akla yakın görünüyor. Çünkü polis'ın bir kişisel sistemle ya da istekle değil, yasayla düzenlendiği bir gerçekti."[16] düşüncelerini ileri sürmek ne derecede kabul edilebilir? Çünkü daha M.Ö. 3'bının ortalarında kurulan Mısır-Mezopotamya uygarlıklarındaki şehirler Yunan polislerinden çok daha sıkı bir yasa dizgesine sahiptiler. Bu uygarlıklarda felsefi düşünüşün ilk tohumları bulunabilse de belirli düzeyde seçiklığe ulaşmış olarak felsefi düşünce ilk kez İonia'da görülür. Felsefenin doğuşu polisin yasalarının evrene yansıtılmasına bağlanırsa, Mısır-Mezopotamya kentlerinde felsefenin gelişmemiş olması nasıl açıklanabilir peki? Felsefenin İonia'da ortaya çıkış nedeni, yeni gelişen tacir-üretici sınıf tüm etkinliklerini, Mısır ve Mezopotamya'da olduğu gibi ekonomik yaşamı denetimleri altında tutan firavun ya da rahipler kastının denetiminde değil de kendi yaratıcı istemlerine göre özgürce düzenlemeleri ve bu ilişkileri sırasında da birçok değişik ahlaksal, dinsel yaşam-

düşünme biçimiyle karşılaşmış olmalarının yanı sıra yaşantıları gereği hem doğayı hem de toplumsal ilişkileri gözlemlemek zorunluluğunu duymalarıdır.

Mısır-Mezopotamya uygarlıklarındaki ve daha sonra gelişen bilimsel çabaları da kalıtmış olan Yunan uygarlığı, demir devrini "eşitlikçi" düşünme biçiminden de birçok şey almış olmalı. demek ki felsefe, monoton bir yaklaşımla polisin yasalı örgütlenişinin evrene yayılmasıyla doğmadı; zaten uygulanması için kendi dışında dayanaklara-mahkeme, polis gücü, ordu vb. gereksinim duyan, hatta tamamen onlara bağlı olan bir yasa fikri felsefeye ne derece uygun olurdu ki! Felsefe, toplumsal ilişkilerin çeşitlenmesinden; bu çeşitlenmenin oluşturduğu bütünlüğün -tam bu sırada Yunanistan, İtalya, Karadeniz ve Ortadoğu ticari bağlarla bütünleşmişti- özeğinde bulunan, bu bütünlüğün oluşumundan temel işlevi yerine getiren İonialı tacir-üretici sınıfların, kendilerini kuşatan dünyayı karşılarına alarak gözlemleyebilmelerinin sonucunda doğdu. Dünya görüşleri, yaşam biçimleri birbirlerinden bu denli ayrı toplumların bir bütünlük oluşturması nasıl olanaklı oluyor sorusu doğrudan doğruya yeni yaşam biçiminin insanların önüne koyduğu bir soruydu ve mitolojik dinsel düşünme hem ortaya çıkan yeni gerçekliği hem de yeni gerçeklikle birlikte ortaya çıkan yeni insanların ruhunu dile getirmekte yetersiz kalıyordu. Gitgide yaygınlaşan meta üretimi de bu duşüncelere önemli bir katkıda bulunabilecek gibi görünüyor;

"Değişik tekil metalara karşılık veren, bütün metalarda ortak olan nedir"... Şunu görmezlikten gelemeyiz, bütün tekil olanların temelinde yatan genele, bütün görünüşlerin temelinde yatan öze, bütün değişebilir olanların temelinde yatan kalıcıya ilişkin olarak ilk Yunan filozoflarının sordukları temellendirici sorular, meta üretiminde bulunan toplumun gerçekte sorduğu soruya, kendi yapısı gereği, çok benzer. Bu, hiçbir yerde Hesakleitos'un parçasında olduğu kadar açık olmamıştır."[17]

Bütün şeylerin ateşe, ateşin bütün şeylere değiştirilmesi; tıpkı altın karşılığı mal, mal karşılığı altın gibi."[18]

Ancak yalnız başına özgür tüccarların varlığı, meta üretimi ve bunlarla bağıntılı sikke basımı felsefenin doğuşunu açıklamaya yetmez. Çünkü Fenikelilerde de özgür ticaret ve meta üretimi gelişmişti ama Fenike'de sıkıca örgütlenmiş rahipler kastı ve dinsel bir ideolojinin varlığı bilinmektedir. (Bkz. İlkçağ Tarihi, S. 200 Daikov-Kovalev)

Oysa *"felsefenin Yunanistan'da ortaya çıkışının koşulları, burada ne kaskatı bir din ne de örgütlenmiş rahip kastı bulunduğu sürece elverişlidir. Bu bağlamda felsefenin Yunanistan'ın kendi içinde değil ama eskilerden gelen törelerin daha gevşek olduğu ve göreneklere o denli katı uyulmadığı küçük Asya kolonilerinde ortaya çıkması önemsiz sayılmaz."* [19]

Yukarıda belirlemeye çalıştığımız nedenlerle felsefenin de ortaya çıkmış olduğu klasik Yunan tarihi aslında ticaret ve meta üretiminin köleci toplum içinde yol açtıkları **değişikliklerin** getirdiği sorunları çözme ya da bu değişiklikleri engelleme girişimlerinin tarihidir. İlkçağ felsefesi tarihi de, yani mitostan felsefeye geçiş de bu bağlamda çözümlenebilir. Zaten ilkçağ felsefesinin temel sorunu, varlık ve oluş kavramlarında içeriklenen **değişme(me)nin** kavranması çabasıdır. (Karşl. Childe, Mansel, Daikov-Kovalev)

* * *

Theogonia ile İliada ve Odisseia "destanlarının Yunanlılar için bir çeşit İncil olduğu söylenebilir." [20] Gerçekten de klan düzeninden özel mülkiyet toplumuna, başka bir deyişle siyasal topluma geçişle kurulan toplumsal hiyerarşi ve dizgeyi yansıtan bu metinlerdeki belirlemeler dinsel yaşamın biçim ve içeriğini yönlendirmiştir. Sözü edilen metinlerin toplumsal yaşamdaki önemlerini gösteren belki de en önemli olgu, yedi bilgelerden yasa koyucu Solon'un yaptığı reformların kalıcılığını sağlamak için bunları yeniden derletip toparlatarak yaptırımsal güçlerinden yararlanmayı istemesidir. (18. yy. aydınlanmasının tüm filozoflarının savunduğu -filozoflar tarafından "kötü", yani eski

rejime hizmet eden yönlerinden arındırılmış- dinin halk için bir gereklilik olduğu düşüncesinin Solon'a kadar geri götürülebileceği söylenebilir demek ki.)

İlkçağ Yunanistan'ında dinsel çerçeveyi oluşturan ve felsefe ile aynı sorunları işleyen mitoloji, felsefeye karşıt biçimde deneylenemez, tartışılamaz temellere dayandırdığı belirli bir dünya anını mutlaklaştırarak buradan somut bireysel ve toplumsal yaşam için buyurgan-hukuksal, ahlaksal vb. yasalar çıkarıp tüm yaşamı yönlendirmeyi ister. Mitolojide görünüşü açıklamak için insanca bilgiyi tanrısal kayrayla birleştirmek gibi bir yol tutulmasıyla verili olanı açıklamak için aşkın bir düzleme dayanılaması olanaklı kılınır. Örneğin Libya çölleri Phaeton'un Güneş Tanrı Helios'un arabalarının dizginlerine hâkim olamamasıyla Güneş'in dünyaya yaklaşması sonucu oluşur. Görünüş aşkın temellere dayalı olarak açıklanır.

Açıklamada kullanılan biçim imgesel olduğuna dikkat edilmeli.

"Mitos sadece ilkel toplum insanındaki dinsel bilincin bir anlatımı değil, ama aynı zamanda dünyanın sanatsal-imgesel olarak özümlenmesinin de bir biçimidir." [21] Yani felsefi bilinçten çok daha önce gelişen -mantıksal olarak da böyle olması zorunludur, çünkü sanatsal-imgesel bilinçte bilen öznenin kendini, bilinecek nesneden tümüyle soyutlama gücü henüz yoktur- sanatsal-imgesel bilincin sağladığı biçimle mitolojik dinsel içerik dile getiriliyordu. Bu da bize Klasik Yunan'da neden sanatın sürekli mitolojik karakterde olduğunu açıklar. Bu imgesel-sanatsal bilinçte insanın dünya hakkındaki bilgilerinin, bilgi kırıntılarının da bulunduğu unutulmamalı. Yani biz mitolojide insanın dinsel, sanatsal ve bilgisel bilinç etkinliklerinin ayrışmamış bir birliğini bulmaktayız.

Mitolojide imgesel biçimde dile getirilen deneylenemez-tartışılamaz bir temele dayalı olarak bugün yönlendiriliyor. Evrenin, toplumsal düzenin kökeni ve oluşumuna dair deneylenemez-tartışılamaz birtakım açıklamalar, günlük yaşamı, bugünü düzenleyen normların da tartışmasız olmasına yol açmaktadır. Kısaca mitoloji değişmez bir evren tablosundan çıkarak dile getirdiği toplumsal yaşamın -o toplum içindeki bir sınıfın yaşamının- yasalarını evrensel kılmaya yöneliyor.

Burada bugünün, olanın hiç öneminin olmadığına dikkat edilmeli. *Devinim* yasalarını kendi içinde taşımıyor bugün. Oysa Platon beden karşısında tinin üstünlüğünü vurgulamaya gayret ederken, onun üstünlüğünü *deviniminin* kendinde olmasında buluyordu;böylece tin etkin olabiliyordu.

Şimdi biz antik Yunan'ın mitolojik-dinsel dünya tasarımını incelersek karşımıza şöyle bir tablonun çıktığını görürüz:

1) Her şeyin temelinin konduğu, hep olduğu ve olacağı hale getirildiği oluşma aşaması. Oluşma aşaması evrenin öğelerinin (yanı) tanrıların oluşma ve evrenin yönetimi için savaştıkları aşamadır.

2) En sonuncu savaşta tanrı kuşaklarından biri yönetimi ele geçirir ve hep egemen kalır. (Neden Uranus ve Kronos'tan sonra Zeus Olimpos'ta korkusuzca oturabiliyor? neden tüm krallar 3. kuşak tanrı soylarından geliyor? Burada gerçek bir durağanlaştırma söz konusu) Koydukları yasalar da öyle.

3) Kendisine tüm bu olup bitenlerden çıkan yasalara uymak kalan bugün.

Hiçbir önemi olmayan, tüm yasaları kendisine aşkın bir dünyada oluşan edilgin bir bugün var elimizde. Platon'un duyumlar dünyası gibi.

Mitolojinin varlık tasarımının ölümlü-ölümsüz ayrımıyla genelleştirilebileceği açık. Ölümsüz kavramına dikkatle bakarsak bunda iki yön önümüze çıkar: Tanrılar ve yasalar. İşte ilk filozoflar-Platon felsefesinin de ekseni olan varlığın bu tarz ayrımını kesinlikle kabul etmiyorlardı. Onlar birden çıkıp yine ona dönen homojen bir varlıktan söz etme eğilimindeydiler. Bir açıdan mitolojideki aşkın yönün yerine arkhenin, tanrısal yasaların yerine de felsefi olanların geçtiği savunulabilir gibi. Ancak arkhe hem deneysel ve ussal araçlarla eleştirilebilir hem de diğer varoluş türlerinden "üstünlük" iddiasında değildir. Felsefede varlığın devinim ve ortaya çıkmasını yönlendirdiği ileri sürülen ilkelerin ise hiçbir yaptırımsal özlemi yoktur.

Felsefe verili-olandan kalkıp onun gerisindekine yönelerek nesnel gerçekliği devinimi içinde yakalamak istiyor. Dahası felsefe görünüşün gerisindeki birliği aşkın bir gerçekliğe başvurmaksızın açıklamakla hem açıklamasının biricik olmadığını kabul eder hem de açıklamaya çalıştığı görünüşün ne saltık ne de sanrı olduğunu bilir. Felsefe değişken bir görünüşü yine değişkenliği içinde açıklamaya yönelir. Mitoloji ise aşkın temellere dayanarak açıkladığı belli bir dunya halini örnek alıp durağanlaştırıyordu. Mitoloji tarihsizdir; belirli bir anda her şey durur ve bundan sonra da hep ona göre olup biter.

Kendisi somut bir değişikliğin ürünü olan felsefe, değişmeyi gözlemliyor, açıklamak istiyordu. Felsefenin tüm bu değişmelerin temelinde neden bir arkhe bulunduğunu düşünmüş olabileceğini açıklamak için felsefenin doğuşu sorunu işlenirken bazı şeyler söylenmişti. Ancak burada açıklanması gereken bir'den çıkma ile yine ona dönmedir. Neden ilkçağ filozofları dongüsel bir tarih anlayışına ulaştılar?

Somut olarak Thales'i alıp matematikçiliğini de göz önünde tutarsak, ilk filozofun "dünya 'bir' olandan geliyor, sürekli de devinim içinde olduğundan bir yerlere gitmesi gerekir" biçiminde düşünmüş olduğu kabul edilebilir. Ussal-bilimsel düşunmenin ilk öğelerinin ortaya çıkmaya başladığı bu çağda

gelişmiş matematikçi kafasıyla Thales "yeniden bir-olan" diye düşünmuş olmalı. Zaten deneylenebilir, tartışılabilir çerçevede kalmak koşuluyla başka nereye gidebilirdi ki bu dünya? Bu dünyanın **dışında-aşkın-bir yerlere** gitmesi o anki felsefi düşünüşün özune aykırı biçimde mitolojiye verilen büyük bir ödün olurdu.

Bu bağlamda Anaximandros'un apeiron düşüncesini dikkate alırsak, bugünkü bakış açımızla çok verimli spekülatif bir belirleme olan bu özgün düşüncenin neden hemen terk edildiğini de anlayabiliriz. Anaximandros apeiron düşüncesiyle yalnız deneylenebilir olanın dışına çıkmakla kalmıyor, mitolojinin Khaos'a dair anlatımlarına çok benzeyen şeyler söylüyor. Khaos'un biçime girmemiş, varlığa kavuşmamış öğelerin karışımı anlamına geldiği düşünüldüğünde apeiron gibi bir belirlemeden neden hemen somut bir şeye yöneldiği anlaşılabilir; bu su olamazdı, çünkü su Anaximandros tarafından **eleştirilmişti.** Somutluk gereksinimi apeiron'un tüm mantıksal ve spekülatif derinliğine üstün geliyordu böylece. Öte yandan Khaos'tan yeryüzü (Nyks) ve yeraltı (Erebos) karanlıkları gibi iki karşıtın çıkması, bunların da birleşerek kendi karşıtları olan ışıklı varlıkları oluşturmaları da aperion'dan karşıtların çıkışına çok benziyor. Eski Yunan'da olumsuz bir nitelik olan "sonsuz" kavramı Khaos ve apeiron'un yüklemidir.

Mitolojide yoktan bir şey doğmaz düşüncesi örtük olarak içerilmişti, ancak varlığın sonuna dair bir belirleme yoktu. BÖyle olmasıda tutarlıydı, çünkü dinsel-mitolojik düşünme var olanın belirli bir anını durağanlaştırmak istiyordu, bu nedenle de varlığın geleceğine ilişkin öngörüleri düşünme çerçevesinin dışında bırakıyordu. Felsefe ise devinimi kavramaya yöneImesiyle mitolojiden edinebilecek olduğu yoktan bir şey doğmaz düşüncesini, var olan hiçbir şey yok olmaz düşüncesiyle tamamlayarak döngüsel doğa anlayışını ortaya atmayı başarabiliyordu.

Köleci toprak sahibi sınıfların dünya görüşü olan dinsel-mitolojik düşünüşe karşı açığa çıkarılmış olan bu düşüncenin yine aynı sınıfa bağlı Parmenides tarafından en fazla işlenmesi ve geliştirilmesi, ama yine de mitolojik-dinsel düşünmenin özüyle tutarlı kalabilmesi çok dikkat çekici. Felsefenın -ya da karşıt sınıfların düşünsel yapılarının etkileşiminin- bir sınıfın dünya görüşünü bu biçimi almaya zorladığını görüyoruz burada.

Parmenides'in görünüşler dünyasına karşıt olarak ortaya attığı hep olduğu gibi olan, hiç değişmeyen varlık, mitolojinin dünya tasarımına benzer biçimde somut deneyime kapalı. Gerçek var olan olarak ortaya konan varlık ve gerçekliği olmayan görünüşler dünyası. Hiçbir zaman mitolojiyle özdeş değil, sonuszca ayrı belki de, ama var olanı kavrayış mantığı özünde aynı. Dev-

nimi kavramaya yönelik bir felsefi düşünceyi Parmenides, devinimi yadsımak için kullanabiliyor, ama bu düşünce de felsefenin mantıksal yönunü derinleştiriyor. Felsefeye karşıt ama onu geliştiriyor.

Mitolojide olgular dünyasının neden ve ilkeleri tanrılarda cisimlenir, felsefede ise şu ya da bu biçimde olgular dünyasının kendisinde. Felsefe bir kez ortaya çıkıp da düşünme yöntemini mitolojiye yöneltince zaten günlük yaşamın deneyimi ile -birçok başka toplum ve dinsel kült tanınması yüzündeniyice yıpranmış tanrı kavrayışı Xenophanes'in Bir'inde ifadesini bulan tek tanrıya varıyordu. Belki de felsefe ortaya çıkıp dinsel-mitolojik düşunme biçimini eleştirmesiydi insan anlığı mutlak niteliklere sahip, soyut tek tanrı inancını ortaya koyamazdı.

Felsefe mitolojiyi de tartışılabilir kılar! Mitolojice konulmuş yanıt böyle olmayabilir diye düşünmüştü felsefe; sonra nasıl olabilir sorusunu koyarak yeni bir yanıt aramaya girişti. Ama mitolojiyi tartışılabilir kılmak onu ortadan kaldırmak demektir. Çünkü onun özü, verili-olanı (günü ve geleceği) yönlendiren düşünsel (ussal) tartışmaya kapalı aşkın temellere dayanmasındadır.

IV- FELSEFEDE SORULARIN YERİNİ YENİDEN BELİRLEME GİRİŞİMİ

Felsefe ve mitoloji karşılaştırması bize bunların birçok ortak konuyu ele aldıklarını, dolayısıyla mitolojinin -ya da daha eski düşünüş biçimlerinin- bu soruları ortaya koyduğunu gösteriyor. Öyleyse nedir felsefeye ozgü olan? Acaba felsefenin kendine özgü sorusu hiç var mı?

İnsan bilgilerinin kökeni ve edinilişi sorunu da ilk kez felsefece ortaya konmuş gibi görünmüyor; tüm bilgiler ve bilgelik tanrılardır ve onları insanlara "verirler" mitolojik-dinsel düşünmede.

İliada 69 ve devamındaki *"Kalkhas, Thestor'un oğlu, tanrı sözcüklerinin en büyüğü, biliyordu her şeyi, geçmekte olanı, geçmişi, geleceği Phoibos Apollon verdiydi bu hüneri ona,"* bölümünde geçen "verdıydi" sözcüğü bilginin kaynağının ve insanlara nasıl ulaştığının açıklanışıdır. Öte yanda, biraz zorlamada da olsa kahinler arasındaki -Kalkhas ve Mophos arasında yapılan yarışmayı Mophos kazanır- yarışmaların bilginin sınırları olduğuna dair düşünceyi içinde taşıdığı ileri sürülebilir.

Mitoloji, bilme için nasıl bir yöntem izleneceği üzerinde hiç durmaz. Bilinecek olan şey, tanrıların bilicik (bilme) yetisiyle donattığı seçkin kişiler tarafında bilinir. Platon'un da idealar dünyasına yükselebilecek kişilerin tanrı-

sal yetiyle donatılmış olduklarını ileri sürdüğünü anımsamanın tam sırası; bilgiyi eleştirdiğini, bilme yöntemlerini araştırdığını unutmaksızın.

Yedi bilgelerden yasa koyucu Solon ise *"görünmeyenleri görünenlerden çıkar"* [22] diyordu. Bu da apaçık bilgi kuramsal bir belirleme.

Nietzsche'nin dediği gibi acaba *"her şey birdir"* düşüncesini[23] ortaya atmakla mı felsefe ilk özsel belirlenimi yaratmış oluyor? Kanımca hayır, çünkü yedi bilgelerden Periandros *"bütünü düşün"* demektedir. Mitolojide de moiralar değiştirilmez bir güç olarak her şeyi -Zeus'u da- belirlemektedir, ki bu da mitosların birliğini sağlamaktadır. C. Levi-Strauss da bilimsel ve mitolojik düşüncelerin ayrımını el alırken mitin *"amacı, mümkün olan en kısa yollarla evreni genel olarak kavramaya erişmektir ve yalnızca genel değil fakat bütünsel olarak kavramaya"* belirlemesini yapmaktadır.

Ancak buradaki "birlik" ne bütünlük ne de tutarlılık anlamına gelebilir. Çünkü felsefe ilk doğuşunda tam bir tutarlılığa sahip değildi, mitoloji de daha önce vurgulandığı gibi belirli bir bütünlüğe sahiptir. Bu nedenle felsefe ilk doğduğunda düşünsel* ve deneysel olarak yeniden denetlenebilir birlikli bir yapı ortaya koyuyordu ki bu, yeniden ele alınabilirliği, felsefenin yanıtlarının karakteristiğini ve mitolojiden temel ayrımını oluşturuyor.

* * *

Felsefe ve mitolojinin ortaklaşa yanıtladıkları bu soruların ilk ortaya çıkışları belirlenebilir değildir; totemci, aminist ve mitolojik düşünme biçimleri içinde, şu veya bu zamanda insan usunu uğraştırmaya başlamış olmalı. Ama belirlenebilseydi de sorunun çözümüne katkısı olmazdı. Çünkü söz konusu olan bu soruların felsefeye ait olup olmadığıdır. Ancak felsefeye ait soruların felsefe dışında formüle edilmelerinin olanaksız olmadığı düşünülebileceği gibi başka disiplinlerce (özellikle din) bu sorulara sürekli yanıt aranması da felsefi olmadıklarını göstermez.

Sorunun bu tarzda ele alınışı, felsefede karakteristik olan sorular olduğu yaklaşımıyla birleştirildiğinde felsefe soruların başlangıcı tarih öncesinde

* Buradaki düşünsel kavramını mantıksal bakımdan tutarlıya eğilimli ve mantıksal tutarlılığın doğmasına yol açan anlamında kullanıyorum. kısaca ussal demekten kaçınıyorum, çünkü henüz mitolojik öğelerden kurtulmuş değil, öte yandan dizgenin kendisi belirli düzeyde ussal yargılamaya açık, yani yargıları ussal açıdan ele alınabilir, denetlenebilir. En sonu -diğerlerinden hiç de daha önemsiz olmamakla birlikte- 'mantıksal' araçla eleştiriye açık olduğunu da göstermek istiyorum.

kaybolur ve çözüm ancak antropolojiden beklenebilir. Eğer felsefede taşıyıcı olanın sorular olduğunda ısrar edersek şu sonucun çıkarılması kaçınılmaz olur: Nasıl, nerede, kimin tarafından konduğu bilinmeyen ve hiç yanıtlanamaz olan birtakım sorulara sahip bir disiplindir felsefe.

Oysa insanın dönüştürücü etkinliğinden çıkan sorulara tarihin belirli bir uğrağında öylesine bir yanıt verilir ki bu felsefe olur. Zaten eğer bu sorular "insanın sormaktan kendini alamadı, özunden doğan" sorularsa bunlar hep var olacaklar demektir. Böylece de bu sorulara tarihin belirli bir anında verilen yanıtın niçin din olup da başka bir anında verilenin felsefe ismine layık görüldüğünün araştırılmaya değer olacağı görülebilir. Demek ki felsefede soruların başat olduğuna dair yaklaşım öncelikle felsefeye özgü, felsefece kurulmuş soruların var olup olmadığını, bunların ne zaman, nasıl doğduklarını ve özelliklerinin neler olduğunu belirlemelidir.

Soruları tüketilemez kılan zaten var olan bu sorulara verilen felsefi yanıt olmuştur. dince yanıtlanış tarzından da çıkarılabileceği gibi bu soruların kendinde "tüketilemezlik" özniteliği bulunmamaktadır. Eğer felsefe çıkıp deneylenebilir ve tartışılabilir bir yanıt vermeseydi bu soruların çoktan çözülmüş olduğu düşünülecektir. Felsefe doğana kadar da böyle düşünülmüştür herhalde.

"*Başka bilimlerden daha çok felsefenin can damarı soru sormak, araştırmak, düşünsel denemeler yapmaktır. Hatta bu, varılacak 'sonuçların' neler olacağı veya genellikle nasıl sonuçlara varılacağı henüz bilinemediği yerde bile, aynı şekilde geçerlidir.*"[24]

Yadsınan, kesinlikle bu yaklaşım değildir. Felsefe gerçekten de sorgulamaya yönelik düşünsel-pratik yaşantıyı güdüler.

Tüm sorunların olanca boyutluluğuyla işlenmesi felsefenin amacıdır. Soruşturulmamış hiçbir tema bırakmamak. İşte felsefenin temel görevi (Filozofların sorduğu her sorunun felsefe sorusu olmak zorunda olmadığı yolundaki sıradan bilgi, işlenmemiş sorunların gündeme getirilmesi, ortaya çıkarılması açısından düşünüldüğünde büyük önem kazanır). Ancak burada savunulan felsefenin böylesi bir kapsama, kendinden önce var olan bir soruya verdiği yanıtla, yanıttaki özelliklerle ulaşmış olduğudur. Felsefenin sorgulamaya, derinleşmeye yönelik özünü yadsımak söz konusu değil, yalnızca bu tartışmaya, sorgulamaya yönelik yaklaşımı felsefenin kendine özgü yanıtının doğurduğu ileri sürülüyor. Felsefede sorular, yanıtlarla birlikte, onların oluşumuyla iç içe ortaya çıkar.

"Bu yazımızın amacı, bizi soru sorma, araştırma ve anlama gibi özel bir yaşama biçimine götürmektir."[25]

Ama bunu gerçekleştirmek için yapılan felsefe eğitiminde hiç de bir sorular kadrosu önümüze sunulmaz, istenen hep felsefi metinlerin, yani felsefenin yanıtlarının ele alınmasıdır. Bu da gösteriyor ki felsefe yanıtlarının kendisinde tartışmaya, sorgulamaya yönelik bir öz bulunmaktadır. Tüm filozoflar sorunlarını felsefe yanıtları üzerinde durarak geliştirmişler, hem de çoğu kendilerinden önceki filozofların çözdüğünü düşündükleri temalardan esinlenmişlerdir:

"İtiraf ederim ki, beni yıllar önce dogmatik uykumdan uyandıran ve araştırmalarıma kurgusal felsefe alanında bambaşka bir yön vermemi sağlayan, David Hume'un bu hatırlatması olmuştur. Onun çıkardığı sonuçlara kulak vermekten çok uzaktım, ama Hume kendi sorununun tümünü değil, bir parçasını gördüğü için, bu sonuçlar *beni harekete geçirdi."*[26]

Felsefe sorularının biricik kaynağının felsefe metinleri olduğunu savunma durumunda değiliz tabii ki. Felsefenin sorularını nereden devşireceği hiç belli olmaz, ancak soruları türetebilmek için felsefe eğitiminde edinilen eleştirel-sorgulayıcı kafayı oluşturmak gerekir. Bu bağlamda Reichenbach'ın "giriş" bölümünde alıntıladığımız sözlerini yeniden düşündüğümüzde bilimsel gelişme bakımından Newton'un Principia'sının mı yoksa diyelim ki Platon'un yapıtlarının mı daha önemli olduğunu sormak gerekir. Reichenbach'ın süreklilik içinde olan şeyleri karşı karşıya koymak yanılgısına düştüğünü düşünüyorum. Çünkü deneysel bilimle kurgusal felsefe arasında, deneysel bilimin gitgide felsefenin alanının daraltmış olmasına karşın bu daraltmayı gerçekleştirirken dayandığı tartışmacı-eleştirel tutumu kurgusal felsefeden edinmiş olması dolayısıyla bir süreklilik vardır.

"Bir defa şekillenip, çoğunlukla benimsenen felsefi genellemeler, doğa olaylarını ele almanın düşünülebilecek yollarından birini göstererek, bilimsel düşüncenin daha sonraki gelişimini etkiler."[27]

İnsanlığın ulaştığı soruları deneylerle sınama yöntemine felsefenin eleştirel-kuşkucu tutumunun katkıları olduğunu yadsımak olanaksızdır.

Felsefe, dinden apayrı olarak var olan bir soruya verilen yanıtı bir başka yanıt yoluyla tartışabilir kılmıştır. Bundan sonraki adım ise kurgusal yanıtların deneyle çürütülmesi (doğrulanması) oldu.

Felsefede sorular ve yanıtlar arasındaki çok ilginç bir ilişki de felsefede sorular ilk kez ortaya atıldıklarında geçmiş felsefe yanıtlarını içinde bu soruya ilişkin birçok şeyin bulunabilmesidir. Felsefenin kendi kaynaklarından ya da dışında devrişirilmesinin hiç önemi olmayan bu sorular, kendilerine belirsiz de olsa dürtüler sağlamış olan felsefe metinlerinin daha aydınlık görülebilmelerini sağlarlar. Örneğin, Platon'un *"önce yöntemli şekilde bilinmek, baş-*

kalarına da öğretilmek istenen şeyin yalınç mı bileşik mi olduğunu incelemeli; bileşikse bu defa onu kısımlara ayırmalı ve bu kısımlardan her birini yalınç olan şey nasıl incelendiyse öyle incelemeli" (Phaidros 270 c, d) düşünceleri Descartes'ın yöntem sorunu işleyişle daha bır göze çarpar. Demek ki sorular yanıtlarda içerilidir, iç içe geçmiştir.

V- SONUÇ DEĞERLENDİRMESİ: 'PHILOSOPHIA PERENNIS' VAR MI?

Sorular açısından düşünuldukçe felsefenin çok oynak bir tabana sahip olduğu sonucuna varılır. Çünkü tarihın belirli bir anında felsefe içnide yer alan bır soru(n) daha sonra başka bir alanda çözümlenebildiği gibı, dığer disiplinlerden de felsefeye çözmesı gereken soru(n)lar katılabilir.

Felsefeye soruları dünya sorar öyleyse. O andakı yapısıyla bağıntılı olarak yanıtlayabileceği her soruyu içine alır felsfe, bir sorunun kendisinden felsefeye ait olup olmadığı belirlenemez.

"Neyin felsefe adına yaraştığını, neyin yaraşmadığını baştan belirlemek, giderek bunu felsefe mantığı adına yürütmeye kalkışmak"[28] pek mantıklı bir tutum değilse, *"dünyada filozofların kendisiyle uğraşamayacağı hiçbır varlık alanı"*[29] yoksa, bır sorunu, felsefeleştiren yanıttır demek ki. Çunkü sorunu kendisinden felsefeye özgü olup olmayacağı çıkarılamıyor. Hem her şey felsefe sorunudur hem de hiçbir şey! Zaten artık *"söylenceye, dine, sanata, dile, hatta bilime ortak bir izlenim çeşitlemeleri olarak bakılmaktadır."*[30] Bir sorunun, felsefenin yanıtıyla sınanması onu bir felsefe sorusu yapar.

Felsefe sık sık, mülklerini kızları arasında paylaştırdıktan sonra yoksulluğa düşen Kral Lear'e benzetilir, felsefenın kızlarının da bilimler olduğu söylenir. Nasıl ki bir malı kendisine bakarak kime ait olduğu söylenemez ise herhangı bir disiplındeki şu ya da bu sorundan hangisinin felsefeye ait olduğu bu soruya bakarak saptanamıyor. Ama felsefe Kral Lear'den daha şanslı. Çünkü bir disiplın felsefenin sorununu elinden almış da olsa, geçmişte soruna verilmiş felsefi yanıt geriye kalır.

Belirli bir sorunun, diyelim ki herhangi bir doğa ya da toplum bilımince çözümlenmesi bu çözümden önce felsefenin o soruna yaklaşım biçiminin felsefi özüne hiç dokunmaz. O sorunun "çözümüne" daır elımizde hakiki bir felsefe metni vardır. Soru, felsefenin dışında kalabilir ama geçmişte o sorunun "çözümüne" ilişkin elimizde olan felsefe metinleri kendilerindeki felsefe olma özelliklerini hiç yitirmediklerınden felsefenin ne olup ne olmadığı üzerine açık ve seçik bir bilgi verirler. (Tabii ki bir sorunun bilimce çözülmesin-

den sonra yeniden felsefeleştirilmesi, hatta felsefece hiç sözü edilmemiş sorunların bilimce ortaya konmalarından sonra felsefeye katılmaları da olasıdır).

Artık *"Induktion'un mantıksal dayanağına ilişkin soruyu tartışma ve çözümün güçlüklerini belirtme onuru Hume'a aittir. Yanıtın bize yararı yoktur"*[31] gibi bir yaklaşımın ne denli felsefi olgunluktan uzak olduğunu vurgulamaya bilmem gerek var mı? Dahası Reichenbach soruyu ortaya atma, çözümün güçlüklerini gösterme ile yanıtın aynı şey olduklarını, iç içe bulunduğunu görmüyor.

Artık philosophia perennis'i sağlayanın sorular mı yoksa yanıtlar mı olduğu sorunsalını öne çıkarma zamanı geldi sanırım. Eğer felsefenin taşıyıcı diye düşünülmüş olan sorulara yanıtlar verilerek yeni sorunlar ortaya konmasaydı, philosophia perennis'i yitirmez miydik? Yeni bir yanıt, sözcüğün gerçek anlamında yanıttır. Felsefi dizgelerde belirli sorular kümesi yanıtlanırken çözüldüğü duşünülen belirlenimler arasında yeni yeni sorun alanları ortaya çıkar; sorunları içerir, ancak bu sorunların hangisinin ne zaman ne biçimde işleneceğine dair bir şey söylenemez.

Burada söz konusu olan keskin biçimde soru-cevap ayrımının felsefeye özgü olmadığı iddiasıdır. Felsefenin sorgulanabilir yanıtlarında sorular ve cevaplar iç içe ortaya çıkarlar. Felsefe metinlerinde neyin soru neyin yanıt olduğunu belirleyebilecek bir ölçüt bulunabileceği söylenebilir mi ki zaten!

Demek ki felsefenin özü sorgulamadır ama sorgulama soru sormak mıdır? Hayır! Sorgulama "var olan bir sorun"un çeşitli düşünsel araçlarla yeniden işlenmesi; eldeki verilerden yepyeni sonuçlara varılmasıdır. Ortaya yeni bir yargı konur ama yeni veriler aracılığıyla değil, çoğun aynı verilerin farklı bakış açılarıyla, düşünme araç ve biçimleriyle işlenmesiyle. İlk biçimlerinden günümüze dek felsefenin özsel özelliği ve sürükleyicisi yanıtlanamaz soruları olması değil, sorgulanabilir-tartışılabilir yanıtlarının bulunmasındaydı.

* * *

Şimdi bu konuyu bir kenara bırakarak felsefenin kendine özgü saf alanı var mı sorusuna yönelelim.

Kanımca felsefenin kendine özgü alanı yani saf felsefe sorularının sorulduğu alan Kategoriler bilgisinde bulunabilir. Felsefenin kategoriler bilgisinden ibaret olduğunu ileri sürmek değildir bu. Felsefe, tüm var oluş ve bilme biçimleriyle iç içe, kategorileri üreten, derinleştiren ve inceleyen bir düşünsel alan olarak görülmeli. Böylece tüm bilimleri bağrında taşıyan ilk felsefeden

günümuze gelındığinde geriye kalan şey kategoriler bilgisidir denebilir. Bu nedenle saf felsefe sorusunun kategorilere dair soruyla doğduğunu düşünme eğilimindeyim. Thales'in yanıtında su'dan evrenın oluşmasından söz edilirken bir ve çokun ilişkileri sorunu da gündeme geliyordu, ama somut içeriklerinden soyutlanmamıştı bu kategoriler henüz.

Evrenin kökeni, bilgi, ınsan, hatta bütünlük sorunları felsefe dışında oluşmuştur. Felsefe, ne zaman ki, kendine özgü köktenci ve tümel bakış açısıyla ele alıp bu sorunların işlenişinde hep soz konusu olan ama başlı başına bir sorun olarak konmayan genel-ozel-tek; neden-etki vb. kategorilere ulaşmış aralarındaki bağıntıları incelemişse ilk felsefe sorusu o zaman doğmuş olur.

Kateoriler çeşıtli dısıplınlerece kullanılır, hatta- örn. sanatta biçım içerik, yapı-işlev gibi apayrı bir sorun olarak da ele alındıkları olur, ama soyut kategorılerın ilişkıleri yalnızca felsefe tarafından işlenir. Bu bağlamda felsefe ve tarihin ana çizgisinde kategorilerin damıtılmasının yattığı ileri sürülebilir.

Evet felsefe dunyaya dair soruları yanıtlamaya çalışır, ancak yanıtını oluşturmadan once tüm veriler üzerine enine boyuna düşunür, metafızık ve kategoriler kurar. Metafizığın temel kategoriler ve ilişkılerinin belırlendıği alan olduğu kolayca görülebılir. Philosopia perennis'i sağlayanın da bir açıdan kategorilerin peşindeki surek avı olduğu çok yanlış bir tez değil sanırım. Felsefe tarıhi kategorilerın içeriklerinin once boşaltıldığı, sonra da doldurulduğu bir alan olarak ıncelenebılır. İlkın bir ve çok, biçım-içerik, neden-etki gıbı kategorıler somut içerıklerinden ayrılmadan ele alınıyordu. Demokrıtos, Platon ve Aristoteles ilk kez kategorileri kategoriler olarak aldılar. Ortaçağ boyunca soyut olarak ışlenıp durdu kategorıler ama aynı zamanda onlar Tanrı'nın ıçerığini de oluşturmaktaydılar. Descartes ise kategorileri Tanrı'nın elinden alıp maddeye geri dönüşlerinin yolunu açıyordu...

* * *

Şimdiye kadar felsefe üzerıne söylediklerimizden ikisi tartışılabilir-sorgulanabilir olma ile kategoriler öne çıktı. Bunlardan ilki tümüyle bilimler için de geçerlidir.

Felsefenin tüm özgullüklerini ifade edecek bir tanıma ulaşmak olası değil mi acaba? Buraya kadar söylenenlerden sonra şu tanımı öneriyorum:

Dünyanın kendi açıkladığı biçimde olmayabileceğinin düşünülmesine yol açan, böyle düşünülmesine izin veren, kendisini kavramsal tarzda ortaya koyma eğiliminde olan, saltık olanı bulgulamaya yönelik düşünsel bir etkinliktir felsefe.

NOTLAR:

1.**Bilimsel Felsefenin Doğuşu,** Hans Reichenbach/s. 26, çev: Cemal Yıldırım, İst. 1981, 1. Basım.
2.**Einführung in die Philosophie,** Hans Leisegang s.6, Berlin, 1973, 8. Basım.
3.**Felsefenin Çağrısı,** Nermi Uygur s. 43. İst. 1984.
4.**Felsefe Sorunları,** Bertrand Russel, s.15, çev: Vehbi Hacıkadıroğlu, İst. 1980.
5.**Çağdaş Avrupa Felsefesi,** I. M. Bochenski, s. 64, çev: Serdar Rifat Korkoğlu, İst. 1983.
6 **Felsefe Nedir?** Karl Jaspers, s. 47, çev: İsmet Zeki Eyüboğlu, İst. 1986.
7.**Antik Felsefe,** Walther Kranz, s.1, çev: Suat Y. Baydur, İst. 1984.
8.**Felsefe Terimleri Sözlüğü,** Bedia Akarsu, 2. Basıl, Ankara, 1979.
9.**İlkçağ Felsefesi Tarihi** W.K.C.Guthrie, çev: Ahmet Cevizci, İst. 1988
10.**Felsefe Tarihi Dersleri-İlkçağ, Ortaçağ Felsefesi** E. von Aster, s 4, çev: Macit Gökberk, İst. 1943.
11.**Felsefe Tarihi** Macit Gökberk, s. 24, Ankara 1967, 2. Basım
12.**Devlet Efsanesi,** Ernst Cassirer, s. 66, çev: Necla Arat, İst. 1984.
13.**100 Soruda İlkellerde Din, Büyü, Sanat, Efsane,** Sedat Veyis Örnek, s. 190, İst. 1971.
14.**Ege ve Yunan Tarihi,** Arif Müfit Mansel, s.138-139, Ankara, 1971, 3. Basım.
15.**Felsefe Tarihi** Frederick Colpeston, C. 1, B. 1, s.10, çev: Aziz Yardımlı, İst. 1986.
16.**Dünya Tarihi,** W. Mc. Neil, s.93, çev: Alaeddin Şenel, İst. 1985
17.**Felsefe Dergisi,** 86/2, Felsefe Nasıl ve Neden eski Yunan'da Ortaya Çıktı? Helmut Seidel, s.42, çev: Aziz Çalışlar.
18.Kranz age, s. 64.
19.Seidel age, s. 43.
20.Mansel age, s. 135.
21.**Estetik ve Sanat,** Moisej Kagan, s. 229, çev: Aziz Çalışlar, İst 1982.
22.Kranz age, s. 23.
23.**Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe,** Friedrich Nietzsche, s. 33, çev: Nusret Hızır, İst. Tarihsiz.
24.Felsefeye Giriş, Takiyettin Mengüşoğlu, s. 32, İst. 1983. 3. Basım.
25.Felsefenin Temel Disiplinleri, Heinz Heimsoeth, s. 8, çev: T. Mengüşoğlu. İst. 1986.
26.Heimsoeth, age, s. 7.
27.Prolegomena, I. Kant, s.8, çev: İoanna kuçuradi-Yusuf Örnek, Ank. 1983.
28.**Fiziğin Evrimi,** Albert Einstein, s. 59, çev: Öner Ünalan, Ankara, 1976, 2. Basım. Nermi Uygur, age, s. 38.
29.Heimsoeth, age, s. 8.
30.İnsan Üstüne Bir Deneme, E. Cassirer, s. 74.
31.H. Reichenbach age, s. 68.

psişik yansıtma

aleksis leontiev
fransızcadan çeviren: g.doğan görsev

1. YANSITMAYA İLİŞKİN ARAŞTIRMALARIN DÜZEYLERİ

Yansıtma kavramı temele ılışkin bir felsefi kavramdır. Bu kavram psikoloji bilimi için de temele ilişkindir. Yansıtma kavramının psikolojiye birinci kavram olarak girişi, bu bilimin yeni, Marksçı-Leninci bir teorik temelde gelişmeye başlamasının işareti olmuştur. Sovyetler Birliği'ndeki psikoloji biliminin somut tasarımlarının pek çoğu, -öze ilişkin olan, psişizmin, nesnel gerçeğin öznel yansıtılması olarak anlaşılması, hiç el sürülmeden duradurmakla birlikte- o zamandan bu yana zenginleşmiş ve değişmeye uğramıştır.

Yansıtmadan söz edilirken önce, bu kavramın tarihsel anlamını vurgulamak gerekir. Birincisi, onun içeriği donmuş değildir. Tam tersine, doğa, insan ve toplum bilimleri ilerledikçe onun içeriği de gelişip zenginleşmektedir.

İkincisi ve bu çok önemli bir tezdir, yansıtma kavramı gelişme fikrini, yansıtmanın değişik dereceleri ve biçimleri olduğu fikrini içerir. "Yansıtan" cisimlerde, onlara yapılan etkilemeler tarafından yol açılan ve o etkilemelerle upuygunluk içinde bulunan değişiklıklerin değişik dereceleri söz konusudur. Bu dereceler çok değişiktir. Fakat bunlar gerek cansız doğada, gerekse kavramlar dünyasında ve giderek insanda niteliksel olarak farklı biçimler altında ortaya çıkan tek bir ilişkinin dereceleridir.

Demek ki, yansıtmanın değişik derecelerinin özelliklerini ve işlevini incelemek ve yansıtmanın daha basit derece ve biçimlerinden daha karmaşık derece ve biçimlerine geçişlerini gozlemlemek psikoloji için birincil önemde bir görevdir.

Lenin'in yansıtmayı "maddenin kendi binasının temellerinde" bulunan bir özellik olarak, -evrimleşmenin belli bir düzeyinde ve daha kesin olarak, ileri derecede organlaşmış canlı madde düzeyinde duyumlama, algılama biçimini, insanda ise aynı zamanda teorik düşünme, kavram biçimini alan bir özellik olarak- ele aldığı bilinir. Yansıtmanın böyle, sözcüğün geniş anlamıyla tarihsel olarak anlaşılması, psişik olguların, maddiliği içinde tek bir bütün olan dünyadaki etkileşimler genel sisteminden kopuk olarak yorumlanması olanağını dışlar. Bu fikri bilim için muazzam derecede önemli yapan, -idealizmin birincil veri olarak postulatlaştırdığı- psişizmi, bilimsel araştırma sorunu haline getirmesidir. Kalan tek postulat, bilgilenen özneden bağımsız bir nesnel gerçekliğin varlığının kabuludur. Duyumdan dış dünyaya değil, dış dünyadan duyuma, birincil veri olarak dış dünyadan, ikincil veri olarak öznel psişik olgulara[1] gitmeye ilişkin Marksçı isteğin anlamı işte buradadır. Kendiliğinden anlaşılır ki bu istek, psişizmin somut bilimsel incelenmesine, psikolojiye de tam olarak uyar.

Cisimsel olguların dış dünyadan, nesnelerden işe başlayan incelenmesinin yolu, o olguları nesnel inceleme yoludur. Psikolojideki evrimin deneyimi, onun pekçok teorik güçlükle baş etmek zorunda olduğunu gösteriyor. Bu güçlükler, beynin ve duyu organlarının fizyolojik incelenmesinin ilk somut kazanımlarıyla ilişkili olarak daha şimdiden boy göstermiştir. Fizyoloji ve psikofizik çalışmaları, psişik olguların ortaya çıkışını koşullayan önemli olgu ve yasaları bulgulayan bilimsel psikolojiyi zenginleştirmiş olmakla birlikte, o psişik olguların kendilerinin özünü doğrudan açıklayabilecek durumda olmamışlardır yine de. Psişizm yalıtılmışlığı içinde gözönüne alınmaya ve psişik-olan'ın dış dünyayla ilişkisi sorunu Müller'in fizyolojik idealizminin, Helmholtz'un hiyeroglifçi teorisinin, Wundt'un düalist idealizminin vb. zihniyeti içinde çözülmeye devam ediyordu. En yaygın tavırlar, bugün artık kendine yeni bir terminoloji kılıfı bulmuş olan paralelizmin tavırları olmuştur.

Pavlov'un üst sinirsel faaliyete ilişkin çalışmaları, refleks (tepke) teorisi, yansıtma sorununa büyük bir katkı olmuştur. Araştırmada ana vurgu hissedilir ölçüde yer değiştirmiştir: Beynin psişik yansıtma işlevi, organizmanın kendisini kuşatan çevreyle gerçek bağıntılarının ürünü ve koşulu olarak ortaya çıkmıştır. Araştırmaların, beyinsel olgulara, onlara yol açan ve davranış içinde, -o davranışın hazırlanışında, oluşmasında ve sabitleşmesinde- gerçek-

leşen etkileşim açısından yaklaşımda ifadesini bulan, yepyeni yönelimi işte buradan kaynaklanmaktadır. Hatta, beynin işleyişinin, Pavlov'un deyişiyle, "fizyolojinin bu ikinci bölümü"[2] düzeyinde incelenmesi, bilimsel, açıklayıcı psikolojiyle gelecekte tam olarak kaynaşacakmış gibi bile görünüyordu.

Bununla birlikte ana teorik güçlük, yani, psikolojik analizin düzeyini fizyolojik analiz düzeyine, psikolojik yasaları beynin işleyiş yasalarına indirgemenin olanaksızlığı devam ediyordu. Özgül bir bilgilenme alanı olarak psikolojinin geniş bir yaygınlığa kavuştuğu ve yaşamın yol açtığı pek çok sorunun çözümü için pratik bir değer kazandığı günümüzde, psişik-olan'ın fizyolojik-olan'a indirgenemezliği tezi, psikolojik araştırmaların kendi pratiği içinde yeniden kanıtlanmış bulunuyor. Psişik süreçler ile, o süreçleri gerçekleştiren fizyolojik mekanizmalar arasında fiili bir farklılık yeterli ölçüde netlikle yerleşmiştir, -bu kesin farklılaşmışlık olmadan, elbette, bu iki süreç arasındaki ilişki ve bağıntı sorunu da çözümlenemezdi-; buna paralel olarak, nesnel psikolojik yöntemler, özellikle sınırdaş alanlara ilişkin psikolojik-fizyolojik araştırmaların yöntemleri de bir sistem olarak yerleşmiştir. Bu sayede, psişik süreçlerin mahiyetinin ve mekanizmaların somut incelenmesi, psişizm organının, yani beynin faaliyeti konusunda natüralist anlayışlar tarafından dayatılmış olan sınırların ötesine geçebilmiştir. Elbette bu hiç de, psişik-olan ve fizyolojik-olan sorunsalına ilişkin tüm teorik sorunların çözüldüğü anlamına gelmez. Söylenebilecek tek şey, bu yönde ciddi bir ilerlemenin sağlanmış olduğudur. Aynı zamanda, karmaşık yeni teorik sorunlar da ortaya çıkmıştır. Bunlardan biri de, yansıtma süreçlerinin incelenmesine sibernetik yaklaşımın gelişimiyle ortaya çıkmış olan sorundur. Sibernetiğin etkilemesi altında, canlı sistemlerin durumlarının, onları yönelten **enformasyon*** aracılığıyla ayarlanmasına ilgi duyulmuştur. Biraz önce değindiğimiz, canlı organizmalar ile

* Enformasyon kavramına ilişkin aşağıdaki açıklamanın, metnin izlenmesini kolaylaştırabileceğini düşündük (ç.n):

"ENFORMASYON (Bilişi): Günümüzde, biyolojide, nöro-psikolojide, kumanda ve ayar tekniğinde, ekonomide ve toplumbilimde olduğu kadar, felsefede ve özellikle bilgi teorisinde büyük bir önem kazanmış olan, sibernetiğin ve özellikle enformasyon teorisinin temel kavramı... Maddi sistemlerin karşılıklı etkisi, maddi ve enerjisel yanlardan başka, bir de enformasyonel yana sahiptir. Bu maddi, enerjisel ve enformasyonel yanlar her zaman bir bütünlük oluştururlar... Maddi sistemlerin enformasyonlar içerme ve bunları karşılıklı etki içinde sistemlere aktarma özellikleri yansıtma'nın çeşitli gelişim basamaklarının dayanağını da oluşturur." (M. Buhr-A.Kosing: **Marksçı-Leninci Felsefe Sözlüğü**, çev.:V Atayman, KONUK YAYINLARI, 2. baskı, 1978)

çevre arasındaki etkileşimin incelenmesi yolunda böylece yeni bir adım atılmış oldu; bu etkileşim artık, enformasyonun aktarılması, işlenmesi ve saklanması boyutuyla birlikte gözönüne alınıyordu. Bunun yanı sıra, niteliksel bakımdan değişik nesnelere; cansız sistemlere, hayvanlara ve insana ilişkin bakış açıları arasında teorik bakımdan bir yakınlaşmaya tanık olundu. Hatta, sibernetiğin temel kavramlarından biri olan enformasyon kavramının bile, her ne kadar iletişim tekniğinden doğmuş da olsa, kendi başına, insansal, fizyolojik, hatta psikolojik kokenli olduğu söylenebilir: Gerçekten herşey, insandan insana semantik enformasyonun teknik kanallar aracılığıyla aktarılmasının incelenmesiyle başlamıştır.

Daha başlangıcından itibaren sibernetik girişimin, adı hiç söylenmeden psişik faaliyeti de kapsadığı bilinmektedir.[3] Sibernetik girişimin psikolojinin kendisi için de vazgeçilmez derecede gerekli olduğu, üst yönetim (sevk ve idare) sistemlerinin özel bir durumu sayılan "insan-makina" sistemini inceleyen insan mühendisliği'nde özellikle açık bir şekilde belli olmuştur. "Geriye doğru etkileme", "düzenleyiciler", "enformasyon", "model" gibi kavramlar, - her türden sistemlerde ve bu arada teknik sistemlerde işlev gören düzenleyici mekanizmaları betimlemeye elverişli- biçimsel dillere ille de başvurması gerekmeyen psikoloji dalları da içinde, bugün geniş ölçüde kullanılmaktadır.

Nöro-fizyolojik kavramların psikolojiye girmesi, psişizmin beynin bir işlevi olduğu fikrine dayanıyordu; oysa sibernetik yaklaşımın psikolojiyi de kapsamına almasının başka bir bilimsel gerekçesi vardır. Gerçekten, psikoloji, gerçekliğin insan tarafından yansıtılmasının ortaya çıkışının ve gelişiminin somut bilimidir; gerçekliğin insan tarafından yansıtılması ise, insanın faaliyeti sırasında olur ve bu faaliyeti dolayımlaştırarak bu faaliyette gerçek bir rol oynar. Kendi yönünden sibernetik ise, sistemler arasında ve sistemler içi etkileşim süreçlerini enformasyon ve benzeşim terimleriyle inceleyerek, yansıtma mekanizmalarını nicelik bakımından araştırma yöntemleri getirilmesine olanak verir ve böylece maddenin genel geçerli bir özelliği olarak yansıtmanın incelenmesini zenginleştirir. Bizim felsefe yazınımızda gerek bu noktaya [4] gerekse sibernetiğin sonuçlarının psikoloji araştırmaları için büyük ölçüde yararlı olduğu olgusuna birçok kez işaret edilmiştir.[5]

Bu açıdan ele alınırsa, duyumsal yansıtma mekanizmalarının incelenmesi bakımından sibernetiğin önemi tartışmasız olarak ortaya çıkıyor. Bununla birlikte unutmamak gerekir ki, genel sibernetik, düzenleme süreçlerini betimlerken, onların somut mahiyetini bir yana bırakır. Bu yüzden onun uygun şekilde kullanılması sorununu her özgül alan bakımından bir kez daha öne koymak gerekir. Bu sorunun, örneğin toplumsal süreçler söz konusu olduğunda,

mensions of Social Interaction. Darwyn E. Linder (ed.) Addison-Wesley company inc.,1973, 31-43.
Aronson, E., and Darwyn E. Linder. "Gain and Loss of Esteem as Determinants of Interpersonal Attractiveness." **Journal of Experimental Social Psychology,** 1965, 1, 156-171.
Aronson, E., and J. Mills. "The Effect of Severity of Initiation on Liking for a Group." **Journal of Abnormal and Social Psychology,** 1959, 59, 177-181.
Baron, A. Robert., Byrne, Donn., and William Griffitt. **Social Psychology.** Allyn and Bacon company inc., 1974.
Berscheid, E., and E. H. Walster. **Interpersonal Attraction** Addison-Wesley company inc., 1969.
Festinger, L. J., Schachter, S., and K. Back. **Social Pressures in Informal Groups: A Study of Human Factors in Housing** Harper company inc., 1950.
Freedman, L. J., Carlsmith, J. M., and D. O Sears. **Social Psychology.** Prentice-Hall company inc., 1974.
Shaver, G. Kelley. **Principles of Social Psychology.** Winthrop publishers inc., 1977.
Walster, Elain. "Passionate Love." In: **Doing Unto Others.** Zick rubin (Ed.). Prentice-Hall inc., 1974.
Walster, E., and G. W. Walster. **A New Look at Love.** Addison Wesley publishing company inc. 1978.
Winch, R. F. **The Modern Family.** Holt Company inc., 1952.
Winch, R. F., Ktsanes, T., and V. Ktsanes "The Theory of Complementary Needs in Mate Selection: An Analytic and Descriptive Study." **American Sociological Review,** 1954, 19, 241-249.
Wrightsman, S. L. **Social Psychology in the Seventies.** Wodsworth publishing company inc. 1972.

hoşlanma eğilimindedirler. Diğer yandan insanlar maniple edilmekten hoşlanmazlar. Eğer övmek çok müsrifçeyse, istenmeden yapıldığı görülüyorsa, kişiyi kandırarak bir fayda elde etmek için yapılıyorsa hoşlanmadan çok hoşnutsuzluğa yol açabilir.

Çekiciliğin genel ilkelerine göre, çekicilik yalnızca olumlu güçlendiricilerin oranınca belirlenir. En yüksek hoşlanma %100 olumlu güçlendirme, ödül oranında olmalıdır. Oysa bazı durumlarda genellikle olumlu bir etkiye yol açan fiziksel yakınlık nefrete yol açabilir, benzerlik ürkütücü olabilir. Bu gerçek bizi "sunulan ödülün kullanımı" kavramına götürür.

Bizim diğer bir kişiye yönelik tutumlarımızı belirleyen önemli bir etmen, diğerlerinin bize ilişkin söylediği güzel şeyler ile kendimize ilişkin değerlendirmemiz arasındaki tutarlılığın derecesidir. Kişi övgüyü hakettiğini düşünüyorsa, övgü etkilidir. Aksi halde ters etki yapabilir.

Hoşlanmayı artıran bir diğer etken; birey acı çektiği durumlardan bazen hoşlanır. Bu önerme önceki söylediklerimize tamamiyle aykırı ise de bazı uzamlarda geçerlidir. Aronson ve Mills (1959) seks psikolojisi üzerine gönüllü olarak bir tartışmaya katılan bayan üniversite öğrencilerine sert, orta ve hafif derecede müstehcen test verdi. Her üç durumda da denekler bir dizi sıkıcı tartışmaya giriştiler. Konusu hayvanlarda seks alışkanlıkları olan tartışmaların sonunda deneklere, müstehcenlik dereceleri farklı testler verildi. Deneyin sonunda deneklere, deneyden ne kadar hoşlandıkları sorulduğunda en sert koşullarda deneye katılan kız öğrenciler en çok hoşlanma duyduklarını belirtmişlerdir.

Çekicilik sosyal davranışın olumlu bir yönüdür ve bu bakımdan kişilerarası ilişkiler yönünden son derece önemlidir. Kişilerarası çekicilik birçok etmene bağlıdır ve şüphesiz bu etmenlerin etkililiği; bir sosyal durumdan diğer sosyal duruma farklılık gösterir. Diğer bir anlatımla, çekiciliğin genel etmenleri ışığında kişinin çekici ya da itici olması tamamiyle kendi elinde değildir. Bir dereceye kadar bizden hoşlanmanın belirleyicisi olarak karşımızdaki kişiyi de dikkate almak zorundayız. Ya da bir başkasından hoşlanmamızın önemli bir nedeni de bizim psikolojik özelliklerimizdir. Hoşlanma ve sevgi konusu, kanımca bu aşamada ancak tartışılabilir.

KAYNAK:

Anderson, N. H. "Likableness Ratings of 555 Personality - Trait Words." **Journal of Personality and Social Psychology**, 1968, 9, 272-279.

Aronson, Elliot. **Social Animal.** Freeman and Freeman company inc., 1972.

Aronson, Elliot. "Some Antecident of Interpersonal Attraction." In: **Psychological Di-**

lendirdiği için sevilir. Benzer özelliklerdeki kişilerle birlikte olmak, ödülleyici özelliği olmayan birisiyle birlikte olmaktan daha iyidir.

Ödüllendirmenin etkisi basit öğrenme ilkeleriyle açıklanabilir. Eğer, birisi bizi ödüllendirirse, ya da onunla ödülleyici bir yaşantı paylaşırsak, yaşantının olumlu yönleri ya da ödul o kişiyle birleşmiş olur. Kişi gözümüzde daha olumlu görünür, ondan daha çok hoşlanırız.

Bizden hoşlandığını bildiğimiz kişiden hoşlanmaya hazırızdır. Kişi bizden hoşlanmıyorsa bu da kaşılıklı olacaktır. Bu etki Aronson ve Linder (1965) tarafından gösterilmiştir. Her denek, diğer bir denek görünümündeki deney yardımcısıyla kısa bir söyleşide bulundu. Her söyleşiden sonra yardımcı ve denek deneye ve birbirlerine ilişkin izlenimlerini tartıştılar. Bu karşılaşmalarda yardımcı, bir koşulda denek hakkında olumlu değerlendirmelerde bulunurken diğer koşulda olumsuz değerlendirmelerde bulundu. Üçüncu bir koşulda ise once olumsuz, sonra deneklere, diğer bir denek görünümündeki yardımcıdan ne kadar hoşlandıkları soruldu. Sonuçlar aşağıdaki gibidir.

Tablo 1 -
Başkalarının Değerlendirmelerine Gösterilen Hoşlanma Tepkileri

Durum	Hoşlanma
Sürekli olumlu değerlendirme	6.42
Sürekli olumsuz değerlendirme	2.52
Önce olumsuz, sonra olumlu değerlendirme	7.67

Değerlendirme -10 ile +10 puan arasında yapılmıştır.

Bu sonuçlar demek değildir ki tüm hoşlanmalar ve hoşlanmamalar karşılıklıdır. Bazen bizden hoşlanmayan birinden de hoşlanırız, ya da bizden çok hoşlanan birisinden hiç hoşlanmayız. Diğer şartlar eşit olmak koşuluyla, bizden hoşlanan birisinden hoşlanmaya yönelik güçlü bir eğilimimiz vardır.

Ödüllendırme basit bir ilke gibi görünebilir, fakat gerçekte oldukça karmaşıktır. Dale Carnegie bize, aşırı ve sürekli övgüde bulunur der. Bu sürekli geçerli bir ilke değildir. Bazı durumlar vardır ki eleştiri övmeden daha yararlı olabilir. Çalışan bir işçiyi övmek ödül etkisi yaparken, çalışmayan ve bunu kendisi de bilen işçiyi övmek ödül etkisi yapmaz. Hak etmediği böyle bir övgüyle karşılaşan kişi, övgüyü yapana ilişkin olumsuz yüklemlemelerde bulunur. Ona karşı saygısı ve ondan hoşlanması azalır. Hangi durumlarda övmenin ödül olduğu çoğu zaman açık değildir, çünkü sosyal durumlardaki hafif bir değişme ödülü cezaya çevirebilir.

Genel olarak insanlar övülmekten hoşlanırlar ve övgüde bulunan kişiden

Hoşlanmayı artıran bir neden de yuksek yetenektir. Bız zeki, yeteneklı ve yarışmacı kişilerden hoşlanırız. Kişinin yüksek yeteneğinden herhangı bır fayda beklemesek bile ondan yine de hoşlanırız (Shaver, 1977).

Eğer sosyal karşılaştırma ortamı varsa, mükemmel kişi bızi rahatsız edebilir. Yüksek yetenekli bir kişı insana özgü küçük hatalar yaptığında, onun çekiciliği daha da artar. Aronson'un (1973) belirttiğine göre Kennedy'in kişisel popülerliği Küba'ya başarısız istila hareketinden sonra artmıştır. Aronson bu görüşünü bir çalışmayla kanıtladı. Üniversite öğrenci temsilciliği seçiminde iki aday, deneklerden bir bölümüne hatalı davranışla biten bir söyleyişle, diğer bölümüne de hatasız bir söyleyişle kendilerini ve fikirlerini tanıttılar. Birinci koşulda mükemmel aday, zor soruları gayet rahat bir şekilde, %92 oranında doğru yanıtladı. Diğer aday ise daha kolay soruları, zorlanarak ancak %30 oranında doğru yanıtlayabildi. Deneklerden diğer yarısı aynı adayların aynı söyleşi sonunda, hata yaparak bitirdiklerini gördüler. Hatalı davranış konu dışı bir davranıştı. Sunulan kahveyi yeni elbiselerinin üzerine beceriksizce, iki farklı koşulda doktüler. Sonra deneklere iki koşuldaki dört adaydan ne kadar hoşlandıkları soruldu. İlk koşuldaki (hatalı davranış göstermeyen) adayları denekler değerlendirdiler, ve başarılı adayı ortalama 20.8, başarısız adayı 17.8 çekici buldular. Bu adaylar hatalı davranınca mükemmel aday ortalama 30.2 ve başarısız-hatalı aday ortalama 2.5 oranında çekici bulundular. Böylece yüksek yetenekli bir kişinin yaptığı bir hata onun çekicilığini önemli oranda artırırken ortalama bir kişinin yaptığı bir hata onun orta derecedeki çekicılığini büyük oranda azaltmaktadır. Çünkü mükemmellik, hatasızlık insan özelliği olarak düşünülemez. Yapılan bir hata mukemmel görünen kışıyı ortalama insana yakınlaştırır. Bu durumda ona karşı duyulan hoşlanma artar. Bu eğilimde, deneklerde önemli bir değişken olabilir. Kendisini yetenekli gören denek kusursuzluk imajını sürduren adaydan daha çok hoşlanmış olabilir. Göreli olarak düşük benlık algısına sahıp olan denekler de hatasız adayı daha olumlu değerlendırmiş olabilirler, çünkü deneğın ideal benliğini mükemmel kişi yansıtmaktadır.

Genel ılke olarak; güzel olan ya da güzel şeyler yapan kişilerden hoşlanırız.

ÖDÜLLENDİRME ve HOŞLANMA

Birey, kendisini ödülleyen ya da birlikte hoş yaşantılar geçirdiği insanlardan hoşlanır. Yukarıda saydığımız çoğu özellik bu kavrama göre açıklanabilir.

Yakışıklı bir adamdan, ya da güzel bir kadından ona bakmaktan hoşlandığımız için hoşlanırız. Kibar insan sürekli olarak diğerlerini kibarlığıyla ödül-

hepsı çağrılmamıştır. Birçok kişi vardır ki hergün sıs, sık görüştuğü bazı kişilerden hoşlanmaz.

Dığer değışkenler eşit olmak koşuluyla, dürüst kişıden, arkadaşça davranan kışiden, ve kibar kişiden daha çok hoşlanırız. Norman Anderson (1968) 555 sıfatlık bır liste hazırladı ve ünıversite oğrencılerine bu sıfatlardan her bırıyle nitelenen kişiden ne kadar hoşlanacaklarını sordu. En çok içten bir kişiden hoşlanılacağı belirtildı. Daha sonra sırasıyla dürust, asli, güven verici, gerçekçi, bağımsız sıfatlarıyla nitelenen kişilerden hoşlanılacağı belırtildı.Ayrıca bu nitelıklerin birisini taşıyan kişinin, dığer olumlu nitelıkleri taşıyacağı varsayılmıştır.

Hoşlanmayı etkıleyen dığer önemli bir etmen, fızıksel çekıcılıktir. Fizıksel çekıcılık karşı cinsler-arası çekıcılığin temelı olarak düşünulmüştür. Walster (1978) olumlu davranış ve özellikler ile çekıcılığin bitiştirildığini ileri sürer. Benzer olarak çekıcı olan kişi daha hisli, düzgun, güçlü, dengeli, olumlu duygular içinde, sosyal, dışa dönük ve cınsel olarak tepki verıcı olarak gorulur. Fiziksel çekıcılığe ilişkın bu yargı her ıki cıns için de geçerlıdir. Fızıksel çekiciliğin bazı ortamlarda bencillik, aşırı kibarlık gibi bazı olumsuz özellıklerle birleşmiş olabileceği de düşünülür.

Elder (1969) evlı kadınlar üzerinde yaptığı bir çalışmada kadının görünümünün onun evlilığini belırlemede etkılı olduğunu buldu. Gençlığında çok guzel olanların kendı sosyal sınıflarının üstünde bir kişiyle evlılık yaptıkları göruldü. Genellikle kişiler kendileriyle çekicilik bakımından benzer olan kışıleri eş olarak seçme eğilimindedirler.

Görünürde fiziksel çekıcılık tek başına, kişi tarafından sosyal ödüllerın ne kadarının kullanılabileceğinin tek belirleyicisi değildır, fakat fızıksel çekicilik ödullerın ne kadarının kullanılmaya hazır olduğunu belirler. Bizler, fızıksel olarak çekıcı birisini daima tercih etmeye eğılımliyizdır. Bu tercihi, değişik değerler sistemiyle toplum da özendirir.

Walster, (1974) kız ve erkeklerin arkadaşlarını fizıksel olarak ne kadar guzel buluyorlarsa, o kadar hoşlandıklarını saptamıştır. Fiziksel çekiciliğin eş ve arkadaş seçiminde çok fazla etkili olması bazı açılardan kaygı vericidir. Çünkü fiziksel çekiciliğe verilecek aşırı önem kişisel özellikleri gözardı edebilir. Erkekler kadınlara göre fiziksel çekiciliğe daha fazla önem vermektedırler. Evlilikte fiziksel çekicilik arkadaşlığa göre daha az rol oynamaktadır. Çekici olan kişi ve aynı zamanda kendisini çekici birisi olarak algılayan kişi, arkadaş olarak, çekici kışileri tercih ederken, az çekici olanlar, az çekici olanları tercih etmektedirler. Orta derecede çekıcı olanlar da, orta derecede çekici olanları seçmetedirler (Shaver 1977).

İHTİYAÇ SISTEMLERİNİN TAMAMLANMASI

"İnsan, kişiliği kendisine benzeyen kişilerden hoşlanacaktır." önermesi doğru mudur? Bu sorunun yanıtını oluşturabilecek birbiriyle çelişen görüşler vardır. Bir kısım araştırmalar arkadaşlık ve eş seçiminde bireylerin kendi kişiliklerine benzer olanları tercih ettiklerini gösterirken (Kerckhoff ve Davis, 1962), diğer yandan bazı çalışmalar ise (Winch, 1959, Winch, Ktsanes ve Ktsanes, 1954) insanların kendi kişiliklerini tamamlayan bireyleri tercih ettiklerini göstermektedir. Diğer bir anlatımla başat bir kişi başat olmayan birisini, çekinik kişilik yapısına sahip birisi ise başat kişilikte birisini aramakta, onunla yakın ilişkiye yönelmektedir. Diğer yandan arkadaşlarımız ve yakınlarımız birçok yönden bize benzeyen insanlardır. Bize benzemeyen insanlara karşı uzak dururken yakın durduğumuz, birlikte olmak istediğimiz kişiler yaş, sosyo ekonomik düzey, dil, din vb. bakımlardan bize benzeyen insanlardır. Bu seçimde kritik etmenin benzerlik mi, yoksa ihtiyaçların tamamlanması mı olduğu sorusunun yanıtını oluşturabilecek genel önermede bulunmak zordur. Buna rağmen belirli sınırlar içinde, arkadaş seçiminde benzerliğin, eş seçiminde ihtiyaçların tamamlanmasının daha önemli olduğunu söyleyebiliriz.

Zıt kişilik özellikleri taşıyan kişiler birbirlerini tamamladıklarından, birbirlerinin ihtiyaçlarını tamamladıklarından birbirlerine çekici gelebilir. Eğer, bizimle zıt kişilikteki bireyin özellikleri ihtiyaçlarımızı karşılıyorsa bize çekici gelecektir. Kerchoff ve Davis (1962) yaptıkları çalışmalarla, uzun süreli arkadaşlıklarda ihtiyaçların tamamlanmasının, kısa süreli arkadaşlıklarda benzerliğin daha önemli olduğunu göstermişlerdir. Diğer kişilere duyulan yakınlık fiziksel yakınlığın verdiği fırsatla tanışıklığın ve benzerliğin etkisinde belirlenmekte, ihtiyaçların tamamlanmasıyla biçimlenmektedir.

Uzun süreli arkadaşlıklarda tutum, ilgi, yetenek benzerliğinden çok, kişilik benzerliği gibi derin, anlam yüklü benzerlikler daha önemlidir.

Çekiciliğin bir dizi önemli belirleyicileri vardır. Fiziksel yakınlık, ödüllenme, benzerlik, ihtiyaçların tamamlanması vb. Tabii, arkadaşlarımız hep kapı bitişiğinde yaşamaz, bizimle özdeş değildir ve bizim hakkımızda sürekli iyi şeyler söylemezler. Kişilerarası çekicilliğin daha bir yığın kişisel ve ortamsal belirleyicileri vardır.

HOŞLANMAYI ARTIRAN DİĞER FAKTÖRLER

Park Forest çalışmasında gördüğümüz gibi, arkadaşlıkta fiziksel yakınlık çok önemli bir etkiye sahiptir, fakat düzenlenen partiye yakında oturanların

iki defa gösterildiği halde bazıları 25 defaya kadar tekrarlı olarak gösterilmiştir. Daha sonra deneklere bu resimlerden ne kadar hoşlandıkları sorulmuştur. Daha çok görülen resimlerden daha çok hoşlanılmıştır. Freedman, Carlsmith ve Soumi (1967) tanışıklığın etkisi konusunda bir çalışma yapmışlardır. Her çift 3,6 ve 12 defa karşı karşıya getirilmiş ve hıç konuşmamışlardır. Sonra çiftlere birbirlerinden ne kadar hoşlandıkları sorulmuştur. Daha sık karşılaşanlar birbirlerinden daha çok hoşlandıklarını söylemişlerdir.

Fazla ilişki genellikle ilişkide bulunulan kişiye karşı hoşlanımı artırır. Ancak, ilk ilişkide kişiye ilişkin güçlü bir nefret oluşturulmuş ise, sonraki ilişkilerin hoşlanmayı artırmayacağına ilişkin bir çok kanıtlar vardır. Freedman ve Soumi, (1967) bireyin ilk değerlendırmesının ve tanışıklığın, ikısının birden hoşlanmaya olan etkisini incelediler. Üç denek deney için bekleme odasında beklerken, dördüncü bir denekle karşılaştılar. Dördüncü denek gerçekte deneyi yapan kişinin yardımcısıydı. Deney öncesi, ışbirlikçi (denen yardımcısı) hem iyi hem de hoş görülmeyecek davranışlarda bulundu. İlk izlenimin olumlu olması istenen koşullarda işbirlikçi sekretere gidıp, deneycinin ne zaman geleceğini sordu ve kısa süre sonra geleceği yanıtından sonra teşekkür ederek yerine döndü. Bu söyleşi güzel, hoşnutluk verici bir ses tonuyla yapıldı. Hoş olmayan koşulda ise işbirlikçi öfkeli ses tonuyla deneycinin nıçin zamanında gelmedığini bilmek istedığini söyledi. Uzun zamandır beklediğini ve aptalca bir deney için zamanın harcandığını söyledi. Sekreterin açıklama yapma girişimlerini kesti ve bağırıp çağırdı. Bir zaman sonra deneyci geldı ve deney başladı. Deneklerden dördüncü denek olarak görünen işbirlikçiye yönelik değerlendirmede bulunmaları istendı. Tüm denekler, hoş davranan dördüncü denekten hoşlandı ve hoş davranmayan denekten nefret ettiler. Daha sonra denekler sahte deneği 3,6 ve 12 defa gördüler ve deneklere ondan ne kadar hoşlandıkları soruldu. Tanışıklık üzerine yapılan diğer araştırmalardaki gibi hoş davranan sahte denekten, görme sayısı oranında, daha çok hoşlanıldığı bulundu. Hoş davranmayan sahte denek açısından, gorüşmenın artması hoşlanmayı etkilemedi. Eğer ilk ilişki hafıf olumsuzsa, artan ilişki, hoşlanmayı önemli derecede artırmaktadır. İhtiyaçları, kişilikleri açısından aralarında çelişkiler bulunan kişiler arasında ilişki arttırıldığında, artırılmış ılışkı hoşlanmaya yol açmamaktadır. İlişki arttığı oranda çelişki büyümekte ve genişlemektedir. Bızimle uyum içinde olan kişilerden bizimle uyum içinde olmayanlara gore daha fazla hoşlanırız. Eğer söz konusu bıreyin kışılığı bizim kişilığimizle uyuşuyorsa, çekiciliği o oranda artacaktır. Arkadaş seçiminde, beyazların kendi tutumlarına benzer tutumları olan siyahları kendi tutumlarına zıt tutumları olan beyazlara tercih ettikleri saptanmıştır.

laşan, tutum inanç, ilgı ve geçmiş yaşantı yönünden ortak özellikleri olan insanlarda daha çok etkilidir. Amerikalı - Amerikalı'ya, Türk - Türk'e benzer ve genç insan genç insandan hoşlanır. Ulus, din, politika, sosyal sınıf, eğitim düzeyi, yaş gibi özelliklerin benzerliği arkadaşlıkları ve arkadaşlık biçimlerini etkiler. Kişinin mesleği, zeka düzeyi, herhangi bir alandaki yeteneği, belki de boyu, ağırlığı, fiziksel biçimi söz konusu kişiden hoşlanılıp hoşlanılmayacağının önemli belirleyicileri olabilir.

Theodore Newcomb Michigan Üniversitesi'nde öğrencileri yurt odalarına yerleştirmeden önce onlara bazı testler verdi. Elde ettiği sonuçlara gore, öğrencilerden bir kısmını birbirlerine benzer olarak, diğer bir kısmını da benzemeyenler olarak aynı odalara yerleştirdi. Benzer olarak odalara yerleştirilen öğrenciler birbirlerinden hoşlanıp arkadaşlıklarını surdürürlerken, benzer olmayanlar birbirlerinden hoşlanmadılar ve arkadaş da olmadılar. Benzer kişileri biraraya getirmek arkadaşça ilişkilerin geliştirilmesinde önemli bir etkendir. Benzerlik kişilerin çelişkilerden kaçınmalarını sağlar ve var olan çelişkileri azaltır. Bize benzer olan birisinin ailemiz ve arkadaşlarımızca kabul görmesi daha olasıdır.

Benzerliğin hoşlanma üzerine etkileri sosyal karşılaştırma ihtiyacından dolayı daha bir önem kazanır. Birey kendisini diğer insanlarla karşılaştırabilmek için çevresindeki insanlara yakınlık duyar. Duygularını, yeteneklerini, görüşlerini, hatta fiziksel özelliklerini kendisine benzer sandığı insanlarla karşılaştırır. Bizimle yaş, din, ulusal köken, eğitim düzeyi vb. bakımdan benzer olan kişi kendimizi karşılaştırabileceğimiz ideal bir insandır. Bize benzemeyen birisiyle kendimizi karşılaştırmak istemeyiz. Karşılaştırma ihtiyacımızı karşılamadığı için de ondan hoşlanmayız (Freedman, 1974).

TANIŞIKLIK

Tüm dillerde olumluluğu ve olumsuzluğu açıklayan değişik sözcükler vardır. İyi-kötü, güzel-çirkin, akıllı-akılsız gibi. Kitap, gazete, dergi gibi yazılı iletişimde, radyo, TV. gibi sözlü iletişimde ve insanlararası söyleşilerde olumlu sözcükler daha fazla kullanılır. Tanıdık şeyler tanınmayanlara göre daha olumlu karşılanır. Tanışıklığın olumlu tepkiye yol açtığını Zajonc (1968) bir çalışmasında göstermiştir. Amerikalı deneklere Türkçe sözcükler gösterilmiş, bazı sözcükler daha fazla tekrarlanmıştır. Daha sonra deneklerden sözcüklerin anlamları hakkında tahminde bulunmaları istenmiştir. Denekler daha çok duydukları sözcüklere daha çok anlamlı anlamlar vermişlerdir. Diğer bir çalışmada ise deneklere bir dizi yüz resimleri gösterilmiştir. Bu resimlerden bazıları sadece

suz olmaktan daha çok olumlu bir ilişkiye yol açar. Kişi, başka birisiyle etkileşim umuyorsa o kişinin olumlu özelliklerini abartmaya, en azından olumsuz olmadığına kendisini inandırmaya çalışır. Bu umusu onu daha fazla ilişki kurmaya özendirir. Darley ve Berscheid'in (1967) yaptıkları bir çalışmada deneklere iki kişi hakkında bilgi verilmiştir. Deneklere bu kişilerden birisiyle ileride ilişki kurabilecekleri söylenmiştir. Bu umu deneklerin kişiyi daha olumlu değerlendirmelerine neden olmuştur. Denekler ileride etkileşim umdukları kişinin olumsuz niteliklerini en aza indirmişlerdir. Uzak bir komşumuzla olumlu ilişkiler geliştirmek için kendimizi zorlamayız. Oysa kapı komşumuzun birçok olumsuz yönünü görmezlikten gelirız.

Yakınlık ve Önyargı: Siyahlar ve beyazlara birlikte sıkı ilişkiler kurma fırsatı verildiğinde hem siyahların hem de beyazların hoşnutsuzlukları artmıştır (Freedman, 1974). Oysa genel olarak sıkı ilişki gruplar arasındaki önyargı ve tek tip düşünceyi azaltır. Çünkü gruplar birbirlerini daha iyi tanımış, benzer olduklarını görebilmişlerdir. Bu genel doğru gruplar arasında ekonomik temelli çelişki olmadığı zaman geçerlidir. Genel olarak artan ilişki hoşlanmayı artırır. II. Dünya Savaşında siyah ve beyaz askerler arasındaki önyargı ve düşmanlıklar azalmıştır. Ortak düşmana karşı savaşan askerler arasında çelişkinin olmaması onlara birbirlerini doğrudan tanıma fırsatı tanımış, bu da siyah ve beyaz askerler arasında yakınlaşmaya yol açmıştır. Eğer gruplar her hangi bir nedenle çelişkide olsalardı, yarışıyor olsalardı artan ilişki aralarındaki çelişkiyi arttıracak ve buna bağlı olarak gruplar öncekine göre birbirlerinden daha fazla hoşnutsuzluk duyacaklardı (Freedman, 1974).

Daha çok ilişki daima iyidir diyebilmek güçtür. İyi olan eşit konumda, uygun ilişkidir.

BENZERLİK

Park Forest çalışması fiziksel yakınlığın önemini vurgular. Aynı çalışma hoşlanma ve arkadaşlığın belirlenmesinde diğer önemli bir faktör olan benzerliğe de önem verir. Partiye katılanların çoğunluğu aynı derneğe üyedir ve büyük olasılıkla arkadaştır. Arkadaşlıklarda ya da evliliklerde, hatta basit beğenme, beğenmeme durumlarında benzerliğin, bireylerin söz konusu kişiden hoşlanmaları yönünde önemli etkisi vardır. Dahası, ataerkil Batı kültüründe bunun doğru olduğunu kabul eder. Evlilik danışmanlığında bilgi işlem eşlemesi tamamen bu düşünce üzerine temellendirilmiştir. Bu tür kurumlara başvuran kişiler ilgilerine, özelliklerine göre komputür tarafından karşı cinsten benzer birisiyle eşleştirilir. Benzerlik demografik ve kültürel özellikleri pay-

komşuluk ve arkadaşlık ilişkileri açısından Massachusetts Teknoloji Enstitüsünde, Festinger, Schachter ve Back'ın (1950) çalışmasında gösterilmiştir.

Üniversite evli öğrenciler için West Gate adıyla anılan bir yerleşim alanı yaptırmıştı. Yerleşim alanında oturacak olan öğrenciler birbirlerini ya hiç tanımıyorlardı ya da çok az tanıyorlardı. Daha önemlisi oturacağı daireyi seçme hakkına sahip değildi. Bu çalışmada araştırmacılar arkadaşlık seçimiyle ilgili bir dizi değişkeni belirlemeye çalıştılar. Yerleşim biriminde oturanlara sosyal olarak etkileşimde bulundukları üç kişi soruldu. Yakınlık fiziksel uzaklıktan çok işlevsel birimlerle ölçüldü. Birimler diğer dairelere ulaşabilmek için geçilen kapılar ve çıkılan merdivenlerdi. Sonuçlara göre aynı katta kapı komşu olanlar %41 oranında iyi arkadaştı. Aynı katta iki birim uzaktakiler %22, uzaktakiler ise %10 oranında arkadaştılar. Aynı kattakiler farklı kattakilere göre daha iyi arkadaştılar. Farklı binalardakilerin arkadaş olmaları ise seyrekti.

Freedman, Carlsmith ve Sears'ın (1974) belirttikleri gibi, yakınlığın çekiciliğe yol açtığıyla ilgili sayısız neden vardır. Yakınlık kestirilebilirliği, tanışıklığı ve uyumsuzluktan kaçınmayı içerir ve dengenin sürdürülmesini gerektirir. Önce siz yakın komşunuza karşı her tür şüpheyi duymanın faydalı olacağını düşünürsünüz, komşunuzun hatalarına dikkat edersiniz. Oysa sizin komşunuzla kaçınılmaz yakınlığınız, etkileşiminizi kaçınılmaz kılmıştır. Şüpheci ve eleştirici tutumunuzu sürdürmeniz mutsuzluğunuza sebep olacaktır. Kişiler ileride etkileşimde bulunmayı umdukları kişiyi daha olumlu olarak değerlendirirler. Fiziksel yakınlık yakın olunan insanların alışkanlıkları ve değerleri ile de benzerliğe yol açar ve bu durum bizim o insanlardan daha çok hoşlanmamıza neden olur.

Biz sadece yakınımızda yaşayan kişi ile benzeşik değilizdir, yakınlığımızın sonucu onların alışkanlıklarının ve tercihlerinin farkındayızdır. Ne zaman işe giderler, ne tür arkadaşlıkları vardır, hangi tür toplantılara giderler bilgimiz dahilindedir. Bu bilgilere dayanarak onların davranışlarını kestirebiliriz ve onları daha az güçendiririz. Yakınlığın verdiği fırsatla bu ilişki güçlenir. Yakın ilişki içinde küçük zorlukları yenmemiz daha kolaydır ve kişiden hoşlanmamız daha büyük ihtimaldir. Yakınlığın hoşlanma üzerine etkileri sınırsız değildir. Eğer kapı komşunuz değişik yönlerden sizi sürekli rahatsız ediyorsa ondan hoşlanamayacağınız açıktır. Yakınlığın doğrudan tercih edilebilir bir tutuma yolaçtığı her yıl öğrencilere uygulanan sosyometrik ölçümlerde de görülür. Yeni sınıfta bir araya gelen öğrencilerin arkadaşlıklarında fiziksel yakınlık önemli bir belirleyicidir. Yakınlığın etkisinin en yalın açıklaması; yakın kişi uzak kişiden daha kullanışlıdır ve bu nedenle bizler arkadaşlarımızı tanıdıklarımız arasından seçeriz. Düşmanlarımızı da öyle. Yakınlık olum-

ciliğin en açık tanımlamalarından birisi bu tanımlamadır. Diğer kişiyi çekici bulmamızın zihinsel boyutu, o kişinin yeterliliğine ilişkin algımızı içerir. Duygusal boyutu ise, kişide var saydığımız nitelikleri içerir. Davranışsal boyutu ise diğer kişiye yardıma gönüllülüğümüzü, üçüncü bir kişi olarak onu tanımlarken kullandığımız sözcükleri ve onunla birlikte geçirmeyi seçtiğimiz zaman miktarını içerir. Çekicilik tercih edilebilir bir tutumdur ve çekiciliğin değişik yönlerine ilişkin sayısız farklar vardır.

Genel olarak insan olumsuz duygularını gizlemeye çalışırken olumlu eylem göstermek için çabalar. Birçok araştırmacı kişilerarası çekiciliği tercih etme gibi davranışsal göstergelere bağlamaya çalışmışlardır. Buna karşın bazıları kişisel yerin kullanımına önem vermişlerdir. Bir kısım psikologlar fizyolojik ölçülere (GSR:Galvanik Skin Response gibi) önem verirlerken, diğer bir kısmı ise sözlü anlatıma dayanan tutum skalalarına önem vermişlerdir (Baron, 1974). Ancak bu ölçümlerin çoğu tek boyutlu, kısa süreli ve öznel yönü giderilmemiş ölçümlerdir. Çekicilik üzerine yapılan sosyal psikolojik araştırmaların çoğu ya kısa ilişkiler anlamında, tek oturumlu çalışmalardan ya da tutum ölçeklerine dayalı çalışmalardan oluşmaktadır.

İki kişi karşılaştıklarında kendi kendilerine soracakları ilk sorulardan biri "acaba benden hoşlanacak mı?" ya da "ondan ne kadar hoşlanacağım?" gibi sorular olacaktır. Buradaki hoşlanma sözcüğünün anlamı yansız ya da teknik bir terim olmaktan çok olumlu bir değerlendirme anlamındadır. Kişi politik bir adayı ya da artisti olumlu olarak değerlendirebilir, fakat onun arkadaşı değildir. Olumlu değerlendirmenin anlamı arkadaşlık ve hoşlanmaya götürecek türdendir. Hayvanların da arkadaşlık olarak adlandırılabilecek ilişkiler içinde oldukları gözlenebilir. Konumuz insandır ve yanıtlamaya çalışacağımız temel soru, hangi iki insanın birbirinden hoşlanacağı ya da çekiciliğin belirleyicilerinin neler olduğudur.

KİŞİLERARASI ÇEKİCİLİĞİN BELİRLEYİCİLERİ: FİZİKSEL YAKINLIK

Diğer değişkenler eşit olmak koşuluyla bize yakın olarak yaşayan kişiden, bizden uzakta yaşayan kişiye göre daha çok hoşlanırız (Freedman, 1974, Wrightsman, 1972). İki kişinin arkadaş olup olmayacağının belki en iyi göstergesi onların birbirlerinden ne kadar uzakta yaşadıklarıdır. Birey açısından uzaktan haberleşme olanakları sosyal etkileşim açısından ödül olarak düşünülse de "fiziksel yakınlık" sözel ve sözel olmayan etkileşim olanağının ikisini birlikte tanıdığından karşılıklı hoşlanmanın önemli belirleyicisidir. Bu durum

Eğer birisinin sizden hoşlanmasını istiyorsanız; ondan hoşlanıyormuş gibi davranınız, her konuda anlaşıyor olduğunuzu ona anlatınız. Tabii bunlar dürüst olmayan, aldatıcı tavırlardır ve belirli sınırlar içinde etkili olabilir. Yine de belirli sınırlar içinde, bize hoş gelen özellikleri olan kişilerden daha çok hoşlandığımızı söyleyebiliriz. Bizimle uyuşan, bizden hoşlanan, bizimle işbirliği yapan, bizi öven kişi, bizim için daha çekicidir. (Wrihtsman, 1972)

Davranışlarından en düşük bedel ödeyerek karşılığında en büyük ödül aldığımız kişilerden hoşlanırız. Kişilerarası çekiciliğin genel ödül kuramına göre güzel kişilerden, bize estetik odül sundukları için, bizimle benzer olan kişilerden, görüşlerimizin, değerlerimizin geçerliğini onayladıkları için hoşlanırız. Böylece kendimizin doğru, haklı olduğunu duşünürüz. Bizimle işbirlığı yapan kışı fikirlerimizi dinleyerek, önermelerde bulunarak ve amaçlarımızı paylaşarak bizi ödüllendirir. Genel bir ódül-bedel kuramı, insan çekiciliğinin büyük kısmını açıklayabilir fakat tümünü açıklayamaz.

Genel ödül-bedel kuramına göre, dığer koşullar eşit olmak koşuluyla, bize yakın olan kişiden hoşlanırız. Çünkü daha kısa yol olarak kişiye ulaşırız, yani daha az fiyatla aynı odülü alabiliriz. İnsanlar sık görüştükleri kişilerle daha iyi arkadaştırlar. Fakat bu zorunlu olarak fiziksel yakınlığın çekicilığe yolaçtığı anlamına gelmez. Fiziksel yakınlık sadece yakın olduğumuz kişiden hoşlanmamızı kolaylaştırır, onu daha iyi tanımamıza neden olur ve böylelikle ondan hoşlanmaya bir yatkınlığımız olur. Öte yandan insanlar sadece ödül aldıkları kişilerden değil, acı çektikleri kişilerden de hoşlanırlar. Yapılan çalışmalarda grubun üyesi olmak için hoş olmayan durumla karşılaşan deneklerin guruptan daha çok hoşlandıkları bulunmuştur. (Aranson, 1972)

Sosyal davranışın olumlu bir şekli olan kişilerarası çekicilik, onemli derecede karşılıklı odullere dayanır. Oysa yardımcı davranışın büyük kısmı dıssal ödüllerden bağımsızdır ve bu durum bir çelişkidir (Shaver, 1977). Kişilerarası çekicilik, bireyin ödüller aldığı bir ilişki türü olarak adlandırılmıştır (Aranson, 1972). İki kişi arasındaki bir ilişkiyi belirlemek için saygı, hayranlık, arkadaşlık, hoşlanma, aşk gibi sözcükler kullanılabilir. Bu sözcükler bizim o kişiyi çekici bulduğumuzu anlatır. Örneğin, hoşlandığımız bir bilim adamına saygı duyabiliriz ya da hayran olmadığımız, hataları olan bir kişiyle arkadaşlık kurabiliriz. Başka bir biçimde, kişiden hoşlanmamız aşka dönüşmeden uzun süre devam edebilir. Kullandığımız yukarıdaki sözcükler ortak bir içeriğe sahip olsalar da aralarında anlam farklılıkları vardır.

Çekicilik, söz konusu kişiye yönelik tercih edilebilir bir tutum olarak tanımlanabilir (Berscheid ve Walster, 1969). Bu tanımda zihinsel yönden daha çok duygusal yön vurgulanmıştır. Davranışsal sonuçlarıyla kişilerarası çeki-

kişilerarası çekicilik

dr. hayrettin akyıldız *

Korku, nefret ve önyargı içindeki bir kişi diğer insanları insanlık haklarından mahrum edebilir. (Aronson, 1972) Bu tür olumsuz duygular içerisindeki kişiler diğerlerinin ozgürluğunu çalabılır, hatta dıger kişi ya da kişilere onarılması güç zararlar verebilirler. Benzer kişilerden oluşacak toplum kişilerarası sevgiden ve yakınlıktan mahrum kalmış demektir. Başka bir anlatımla bu tür olumsuz duyguları ortadan kaldırmanın yolu kişilerarası yakınlık ve sevgidir.

Bugün için insanlığın kişilerarası çekiciliğe ilişkin bilgisı sınırlıdır ve çoğu zaman gerçek durumla uyuşmaz. Çoğunlukla, kışılerarası çeçekicılğe ilişkin bilginin kaynağı halk deyişlerinde ifade bulan genel önermelerdir. Bireye, belirli bir kişiden dığerine görece, niçın daha çok hoşlanıyorsun dıye sormuş olsak, olasıdır ki:

1- Onun ilgileri ve inançları benimle benzeşık,

2- Bazı üstün yetenek, beceri ve yeterliliklere sahip,

3- Dürüstlük, asillik gibi bazı hoş ya da hayran olunacak niteliklere sahip,

4- O da benden hoşlanıyor gıbı yanıtlar alabılırız (Aronson, 1972). Dale Carnegie "How to Win Friends and Influence People" adlı eserinde şoyle der:

* Buca Eğitim Fakültesi Öğretim Görevlisi

9 Bkz. L. Çistoviç, V. Alyakrinskıy, V. Abulyan: **"Vremennıe zaderjki pri povtorenii slışimoy reçi in 'Voprosı psihologii'"**, 1960, No. 1; L. Çistoviç, Yu. Klaas, R. Aleksın: **"O znaçenii imitasii dlya razpoznavaniya zvukovıh posledovatelnostey"** in 'Voprosı psihologii', 1961, No. 5; A. Sokolov: **"Vnutrennyaya reç i mıjlenie"**, M., 1968, s.150-157.

10. Bkz. Yu Gippenreyter, A. Leontiev, O. Ovçinnikova: **"Analiz sistemnogo stroniya vospriyatiya"** in 'Dokladı APN RSFSR', M., 1957-1959, sooşçenie I-VII.
11. Bkz. V.İ. Lenin: **"Tüm Yapıtları"** (Fransızca basım), c.14, s.50.
12. Bkz. V. Tyuhtın: **"Otrajenie i informasiya"** in 'Vosprosı filosofii', 1967, No. 3.
13. V.İ. Lenin: **"Tüm Yapıtları"** (Fransızca basım), c 14, s. 145.
14. K. Marx: **"Manuscrits de 1844"**, p. 92
15. Bkz. A. Leontiev: **"O mehanizme çuvstvennogo otrajeniya"** in "Voprosı psiho logii", 1959, No. 2.

ginleştirirler, ona canlılık ve yaratıcılık sağlarlar.

* * *

Duyumsal imgeler ve tasarımlar sorunu psikolojinin önüne, gelişmesinin henüz başlangıcında çıkmıştır. Psikoloji bilimında hiçbir yönelim, kendini bağlı gördüğü felsefe ne olursa olsun, duyumlarımızın ve algılarımızın mahiyeti sorununu atlayıp geçemezdi. Bu yüzden, pek çok sayıda teorik ve deneysel yapıtın geçmişte buna ayrılmış olması, hâlâ bugün de ayrılmakta olması hiç de şaşırtıcı değildir. Bunun sonucu olarak bir dizi özel soru pek ayrıntılı olarak incelenmiş ve pratik olarak ölçülemeyecek nicelikte olgusal malzeme toplanmıştır. Yine de çağdaş psikoloji bilimi, algılamanın değişik düzeylerini ve mekanizmalarını kucaklayacak, tutarlı, eklektik olmayan bir algı anlayışı üretebilmiş olmaktan henüz uzaktır. Bu özellikle **bilinçli** algılama düzeyi için böyledir.

Psikolojiye, bilimsel bakımdan etkililiği su götürmez olan psişik yansıtma kategorisinin girmesi, bu bakımdan yeni perspektifler açmıştır. Ne var ki bu kategori, Marksizmin diğer temel kategoriyle olan içsel bağıntısı dışında ele alınamaz. İşte bu yüzden, bilimsel psikolojiye yansıtma kategorisinin girişi, psikolojinin kavramsal aygıtının tümüyle yeniden düzenlenmesini gerektirmektedir. Bu açı altında önümüze çıkan ilk sorunlar, faaliyet, bilinç psikolojisi ve kişilik psikoloji sorunlarıdır.

NOTLAR:

1. V.İ. Lenin: **"Tüm Yapıtları"** (Fransızca basım), c.14, s. 40.
2. İ. Pavlov: **"Poln. sobr. soç."**, t. III, kn. 1. M. - L., 1951, s. 28.
3. Bkz. N. Wiener: **"Cybernetics or Control and Communication in the Animal and the Machine"**, New York, 1961
4. Bkz. **"Leninskaya teoriya otranjeniya i sovremenniya nauka"**, M , 1967.
5. Şu makaleye bkz.: "Kibernetika" in **"FİLASOFSKAYA ENSİKLOPEDİYA"**, t. 2, m., 1962.
6. V.İ. Lenin: **"Tüm Yapıtları"** (Fransızca basım), c.14, s.45.
7. R. Descartes: **"Discours de la Methode"**, Garnier-FlammJarion, Paris, 1981, p. 102.
8. Bkz. A. Zaporojes, L. Venger, V. Zinçenko, A. Ruzskaya: **"Vosprlyatie i deystvie"**, M., 1967.

meyişi, bize, desende saklı duran nesne konusunda özneye hiçbir bildirimde bulunmadan pek basit bir deneye girişmek fikrini esinlendirmiştir. Özneye şu söyleniyordu: "Buyurun, çocuklar için sıradan bulmacalar, her desende saklı duran nesneyi bulmaya çalışın." Demek ki süreç, nesnenin özneye çıtlatılan imgesinin, nesnenin desendeki ögeler içine yerleştirilmiş olan surretiyle karşılaştırılması şemasına göre yol alamıyordu. Bununla birlikte özneler bulmacanın çözümünü buluyorlardı. Onlar desenden nesnenin tasarımını "ayırıp çıkarıyorlar" ve o bilinen nesnenin imgesinin edimselleşmesini (actualisation) gerçekleştiriyorlardı.

Şimdi, duyumsal imge sorununun yeni bir yanına, **tasarım** sorununa geçiyoruz. Psikolojide, bellekte "kayda geçmiş" olan genelleşmiş imgeye, genel olarak tasarım adı veriliyor. İmgeyi bir çeşit nesne gibi eşyalaştırıcı eski anlayış, tasarımın da eşyalaşmasına yol açmıştır. Bu, adlandırmanın, çağrışımsal bir işlemle bağlı bulunduğu duyumsal izlenimlerin üst üste getirilmesinin (Galton fotoğrafçılığında olduğu gibi) sonucu olan bir genelleştirmedir. Bu anlayışın sınırları içinde tasarımların dönüşüme uğraması her ne kadar kabul edilse de, tasarımlara yine de, bellekte saklanmakta olan "hemen hazır" oluşumlar gözüyle bakılıyordu. Böyle bir tasarım anlayışının, biçimsel mantığın somut kavramlar teorisiyle uyuşum içinde olması anlaşılır bir şeydir, gel gelelim, genelleştirmelere ilişkin diyalektik maddeci anlayışla göze batıcı çelişki içinde bulunmaktadır.

Bizim genelleştirilmiş duyumsal imgelerimiz, tıpkı kavramlarda olduğu gibi, hareketi, dolayısıyla çelişkiyi içerir; onlar nesneyi pek çok bağıntıları ve dolayımları içinde yansıtırlar. Bu demektir ki hiçbir duyumsal bilgi donmuş bir izlenim değildir. Eğer duyumsal bir bilgi insanın kafasında fiilen muhafaza ediliyorsa, "hemen hazır" bir şey olarak değil, ama sırf bir gizil güç olarak, oluşmuş bulunan ve insan için şu ya da bu nesnel bağıntılar sistemi içinde belirginleşen nesnenin öznel imgesini gerçekleştirmeye yetenekli olan fizyolojik beyinsel kümeler biçimi altında muhafaza edilir. Bir nesnenin tasarımı yalnızca, nesnelerde özdeş olarak bulunanı değil, bunun yanı sıra, o nesnenin, deyim yerindeyse, değişik yüzlerini de -öbürleriyle "üst üste gelmeyen", yapısal ya da işlevsel benzerlik ilişkisi içinde bulunmayan yüzleri de içinde- içerir.

Duyumsal tasarımlarımız, tıpkı kavramlarımız gibi, diyalektik karakterdedir; dolayısıyla onlar, -tek tek nesnelerin uyarım-alıcıları üzerinde etki göstermesine denk düşen- sabit model ölçüleri rolü oynamaktan ibaret olmayan bir işlevi yerine getirmeye yeteneklidirler. Tıpkı psişik imge gibi, öznenin faaliyetiyle sıkı sıkıya kenetlidirler, öznenin faaliyetini içerikleriyle zen-

imgenin maddılığının daha tamam bir başka dile gelişidir.

Kendiliğinden anlaşılır ki, insan önceden kendinde bu dünyanın bir tablosunu oluşturmak zorundadır. Bu tablo yalnızca dolaysız duyum düzeyinde değil, ama bilgilenmenin üst düzeylerinde de, dolayısıyla, birey tarafından edinilen ve işaretler sisteminde sözlü biçim altında yansıtılan toplumsal pratiğin deneyimi düzeyinde de oluşturulur. Başka bir deyişle, algılamanın "işlemci"si, basit olarak, daha önceden birikmiş duyumların biraradılığı, ya da Kantçı anlamıyla tamalgı olmayıp, **toplumsal pratik**'tir.

Eskiden, metafizik terimlerle uslamlama yürütülen psikoloji bilimi, algılamayı değişmez olarak iki soyutlamanın kapalı alanı içinde analiz ediyordu: Topluma oranla insan soyutlaması ve somut gerçeklikle bağıntılarına oranla algılanan nesne soyutlaması. Öznel duyumsal imge ve onun nesnesi eski psikoloji için birbirine karşıt iki şey'di. Ne var ki psişik imge, bir şey değildir. Psişik imge, her ne kadar fizikalizmin fikirlerine uymasa da, beynin cisimselliğinde şey biçiminde varolmadığı gibi, ayrıca o şeyin "gözlemcileri" de yoktur. Aslında, gerçek olan ve etkide bulunan insan, beyni ve duyuları yardımıyla dış nesneleri algılar; duyumsal imge, insan için, o nesnelerin ortaya çıkışıdır; bir kez daha vurgulayalım: O nesnelerin ortaya çıkışı, yoksa o nesnelerin yol açtığı fizyolojik durumlar değil.

Algılamada kesiksiz bir aktif süreç meydana gelir: somut gerçekliğin özellikleri, ilişkileri vb. bu süreç içinde ayrılıp çıkarılır, uyarım-alıcı sistemlerin geçici ya da uzun süreli durumlarında sabitleştirilir ve yeni imgeler oluşturulması, nesnelerin yeniden tanınması ve yeniden hatırlanması edimleri sırasında yeniden üretilirler.

Sergilememize burada bir kez daha ara vererek, biraz önce söylediğimizi örnekleyen psikolojik bir olguyu betimleyeceğiz. Bir desenin içinde saklı duran belli bir nesne imgesinin bulunmasını öneren türden bilmece oyunlarını ("Bulun bakalım, avcı nerede?" vb) herkes bilir. Desende bulunacak olan nesneyi algılama (tanıma) sürecinin ortak açıklaması, bu açıklamanın öznenin söz konusu nesne hakkında sahip bulunduğu görsel imgenin, desendeki çeşitli ögeler karmaşımlarıyla peşpeşe karşılaştırılmasının sonucundan ibarettir; o imge desendeki ögelerden biriyle örtüştüğü zaman, bulmacanın çözümü bulunmuş olur. Başka bir söyleyişle, bu açıklama iki şey arasında; öznenin zihnindeki imgesi ile o imgenin desendeki sureti (reprodüksiyonu) arasında bir karşılaştırma yapma fikrinden yola çıkar. Bu işlem sırasında karşılaşılan güçlükler ise, nesnenin desen içinde aranması gereken suretinin yeterli ölçüde net ve tamam olmayışına verilir; bu da imgenin desene oturtulması için birçok "deneme"ler gerekir. Bu açıklamanın psikolojik bakımdan aslına benze-

yorsa (bir yüzün içi çukur kalıbı, gerçeklik açısından alçı kabartma kadar "aslına benzer"dir), ya da psödoskoptaki imge, şu ya da bu yoldan, gerçek dünyanın insanda oluşmuş bulunan tablosu içine oturtulabiliyorsa ortaya çıkar.

Alçı kalıbın yerine gerçek insan yüzü geçirilecek olursa, psödoskopik etkinin meydana gelmediği biliniyor, Öznenin, aynı görüş alanı içinde aynı anda sunulan iki nesneye birden -biri gerçek insan yüzü, öbürü onun alçıdan kalıbı- psödoskopla bakmasına ilişkin deneyler özellikle sonuç bağlayıcıdır. Insan yüzü normal olarak görülmekte, ama alçı kalıp psödoskopa özgü imge olarak, yani içi oyuk bir halde algılanmaktadır. Bununla birlikte, bu olaylar ancak psödoskopik imgeye "eklenmiş olan" ve onu nesnel olarak olanaklı kılan ögelerin kesinlikle çarpıcı bir etkiyle ortaya çıkmasıyla kendini belli ediyor. Örneğin, herhangi bir yüzeyin önüne, o çarpıcı bir etkiyle ortaya çıkmasıyla kendini belli ediyor. Örneğin, herhangi bir yüzeyin önüne, o yüzeyin bir bölümünü görmeye olanak vererek açıklıkları bulunan bir ekran yerleştirecek olursak, özne psödoskoptan bakarken, yüzeyin ekran gerisinde kalan ve ekrandaki açıklıklar arasından görülmekte olan bölümlerini, sanki ekranla kendisi arasında bulunuyorlarmış gibi, yani, o bölümler sanki ekranın önünde havada asılı duruyorlarmış gibi algılayacaktır. Gelin görün ki, durum başka türlü gelişir. Özne, uygun koşullarda, psödoskopta nasıl olursa öyle, yüzeyin ekran gerisinde duran bölümlerini ekranın önünde görür, ne var ki o bölumler havada "asılı" değildirler (o durum aslına benzer olmazdı), o bolümler, ekrandaki açıklıklardan dışarı taşan kabartma maddi cisim turleri olarak algılanırlar. Görsel imgede, o maddi cisimlerin sınırlarını belirleyen yan bir yuzey biçimi altında tamamlayıcı bir öge ortaya çıkar. Son birşey daha: Sistemli deneyimlerin gösterdiği gibi, psödoskopik imgenin ortaya çıkış süreçleri, her ne kadar anlık olsalar da, otomatik bir şekilde, kendi kendine meydana gelmezler. O süreçler, özne tarafından yapılan algılama işlemlerinin sonucudurlar. Bunun kanıtı, öznelerin bu iki süreci yönlendirmeyi öğrenebilmeleridir.

Psödoskoptaki deneylerin amacı, göz karşısındaki nesnelerin ağ tabaka üzerindeki izdüşümünde, özel bir optik aygıt yardımıyla, herhangi bir çarpıtmaya yol açmak ve böylece bazı koşullarda, gerçekliğe uymayan bir öznel görsel imge sağlamak değildir. Bu deneylerin asıl önemi, duyu organındaki "giriş birimi"ne ulaşan enformasyonu gerçeklikteki özelliklere, bağıntılara ve genel yasalara bağlı olarak dönüşüme uğratma mekanizmasını incelemeye olanak sunmalarındadır. İşte bu da, -yalnızca, imgenin, yansıtılan nesneye başlangıçtaki gönderme yapması düzeyinde değil, ama artık imgenin, geneliyle maddi dünyaya gönderme yapması düzeyinde de ortaya çıkan-, öznel

le, "birer teorisyen" [14] haline gelmekle, doğrudan pratik karşısında bağımsızlık kazanırlar. Yalnızca, dokunma duyusu bireyin maddi dış dünyayla doğrudan pratik temaslarını sürdürür. Ele alınan sorun bakımından bu son derece önemli bir olgudur, ama sorun bununla bitmemektedir. Nitekim, bilgilenme süreçlerinin temelini meydana getiren, bir öznenin bireysel pratiği olmayıp, "insansal pratiğin tümü"dür. İşte bu nedenledir ki insanın yalnızca düşünme faaliyeti değil, algılama faaliyeti de, insanın kişisel deneyiminin görece yoksulluğunu kat kat aşan bir zenginliktedir.

Hakikatin dayanağı ve ölçütü olarak pratiğin rolü sorununu psikolojide yerli yerinde iyi ortaya koymak için, insanın algılama faaliyetine pratiğin nasıl girdiğini incelemek kesinlikle gereklidir. Psikoloji biliminin, bizi bu sorunun çözümüne pek yakınlaştıran somut bilimsel verilerin haylicesini zaten sağlamış olan bir birikim içinde bulunduğunu da söylemek gerekir.

Daha önce söylediğimiz gibi, algılama süreçlerinde, "merkezden çevreye taşıyıcı" halkaların sonuç belirleyici bir rol oynadığını psikolojik araştırmalar bize her seferinde daha açıklıkla gösteriyor. Bu halkalar, bazı durumlarda, hele, harekete geçirme ya da mikro ölçekte harekete geçirme düzeyinde kendilerini meydana vurdukları sırada, yeterli bir netlikte görünürler; başka hallerde onların "üstleri örtülü"dür, uyarım-alıcı sistemin iç durumlarının dinamiğinde dile gelirler. Ama her zaman vardırlar. Onların, "upuygunlaştırıcı (adequatif)" deyiminin yalnıca dar anlamında değil, aynı zamanda daha geniş anlamında da [15], upuygunlaştırıcı bir işlevi vardır. O deyimin geniş anlamı, somut faalıyet deneyimleri toplamının, imgenin oluşma süreciyle bütünleştirilmesi işlevini de içerir. Nitekim, bu bütünleşme, duyusal ögeler karmaşımlarının (combinasions) basit bir tekrarlanışının ve onların geçici bağlarının edimselleşmesinin (actualisation) sonucu olamaz. Duyusal komplekslerin eksik ögelerinin çağrışımlı yeniden üretimi değil, ama öznel imgelerin, insanın içinde yaşadığı ve hareket ettiği gerçek dünyanın genel özelliklerine upuygunlaştırılması söz konusudur. Başka bir deyişle, imgenin doğuş sürecinin aslına benzeme ilkesine bağlı kılınması söz konusudur.

Bu ilkeyi örneklemek için, uzun zamandır bilinen, "psödoskopik" görme etkisi yaratan psikolojik olgulara başvuralım. Dove'un çift prizmalı dürbünüyle nesnelere bakılırken, algılamada normal bir çarpılma olur: Nesnelerin en yakın noktaları daha uzaktaymış, en uzak noktaları da daha yakındaymış gibi görünür. Belli bir ışıklandırma altında, bir yüzün içi oyuk kalıbı, kabartma bir kopyaymış gibi görünürken, aynı yüzün kabartmalı, alçıdan bir modeli, oyuk bir kalıpmış gibi görülür. Fakat psödoskopla yapılan deneylerin asıl ilginç yanı, imgenin psödoskopa özgü tarzda görülmesi ancak, aslına benzi-

dilen ve uyarıcıların etkilemesiyle kışkırtılmış olan tepkimelerini, dış dünya imgesinin bir parçası olan duyumlarla özdeşleştirmekle yanılgıya düşüyordu. Gerçeklikte hiç kimse, gözün elektrikle uyarılmasıyla meydana getirilen ışıltıyı gerçek ışık olarak elbette almaz ve barutu, gözden saçılan kıvılcımlarla ateşlemek fikri olsa olsa ancak Baron Münchhausen'in olabilirdi. Günlük yaşamda tamamen yerinde olarak "gözlerim karardı", "kulaklarım çınlıyor" deriz: **gözler, kulaklar**; ama oda değil, sokak değil vb. Öznel imgenin türevsel karakterli olduğunu savunmak için, Senden'e, Hebb'e ve diğer yazarlara başvuruda bulunulabilir; onlar, doğuştan bir kataraktın ameliyatla alınmasından sonra görme duyusuna kavuşan ergin kişilerin durumlarını betimlemişlerdir. O kişilerin önüne önce bir öznel gorsel olgular kaosu çıkmış sonradan bunlar dış dünya nesneleriyle ilişkilendirilerek, dış dünya nesnelerinin imgeleri haline gelmişlerdir. Ne var ki burada, başka bir yol ve tarz (modalite) içinde oluşmuş somut bir algıya zaten sahip bulunan ve yalnızca, buna görsel yol ve tarz içinde yeni bir katkı alan kişiler söz konusudur; dolayısıyla, burada, tam yerinde deyişle, imgenin dış dünyaya oranla türetilmesi değil, yeni bir yol ve tarzla edinilmiş ögelerin hazır duran dış dünya imgesiyle bütünleştirilmesi söz konusudur.

Kuşkusuz uzaktan algılama (görsel, işitsel) son derece karmaşık bir süreçtir ve bunun incelenmesi, çelişkiliymiş gibi, hatta kimi zaman açıklanamazmış gibi görünen bir dolu olguyu karşısında bulur. Ama psikoloji, her bilim gibi, ampirik olguların bir toplamı biçimi altında kurulamaz, teoriden vazgeçemez; tüm sorun, onun hangi teoriye dayanarak yönünü saptayacağıdır.

Duyumsal öznel imge teorisinde önemli bir sorun vardır: **Bu imgenin oluşumunda pratiğin rolü** sorunu. Bilgi teorisine "pratik" kategorisini getirmiş olmasının, Marksizmin bilgi teorisini, bir yandan Marksizm-öncesi maddeciliğin bilgi teorisinden, öbür yandan idealist felsefenin bilgi teorisinden ayıran çizginin ana noktasını oluşturduğu biliniyor. "Yaşamın, pratiğin bakış açısı, bilgi teorisinin birincil, temel bakış açısı olmak zorundadır." [13] diyordu Lenin. Bu bakış açısı, duyumsal bilgilenme süreçleri psikolojisi için de tamamen birincil ve temel olarak kalmaktadır.

Daha önce, algılamanın aktif olduğunu, dış dünyanın öznel imgesinin öznenin bu dünyadaki faaliyetinin ürünü olduğunu söyledik. Ne var ki, bu faaliyet, gerçek öznenin her şeyden önce pratik bir süreç olan yaşamını gerçekleştirmesinden başka türlü anlaşılamaz. Bir bireyin her algılama faaliyetini, pratik faaliyetle doğrudan bir tutmak, ya da onun pratik faaliyetten doğrudan kaynaklandığını düşünmek doğal olarak ciddi bir yanılgı olurdu. Görsel ve işitsel aktif algılama süreçleri, insan gözü ve insan kulağı, Marx'ın deyimiy-

bir şey" olarak, gelecekteki "desen"- imge'nin dış sınırının ilk noktası olarak- henuz belirlenmemişliği içinde işe karışırken bile, nesne dış dünyaya geri götürülür, nesnel mekan içinde yerelleştirilir. Başka bir deyişle, duyumsal psişik imge daha ilk ortaya çıkış anından başlayarak bir maddilik özelliği gösterir. Ama "sonda ile nesne" ilişkisinin irdelenmesini biraz daha sürdürelim. Nesnenin mekanda yerelleştirilmesi, nesnenin özne bakımından ayrılmışlığını dile getirir; bu, onun özneden bağımsız varoluşunun "sınır çizgisi"-dir. Bu sınır, öznenin faaliyetinin nesneye bağımlı kalmak zorunda bulunduğu andan itibaren ortaya çıkar; faaliyet nesnede değişiklik yapmaya ya da hatta onu ortadan kaldırmaya yol açsa bile bir sınır meydana gelmiştir. İrdelediğimiz ilişkinin dikkate değer özelliği, bu sınırın iki fiziksel cisim arasında oluşudur: bir yanda öznenin bilgilenme, algılama faaliyeti'ni gerçekleştiren sondanın ucu vardır, öbür yanda bu faaliyetin nesnesi. Nesnenin öznel imgesinin "doku"sunu oluşturan duyumlar işte, bu iki maddi nesnenin buluşma noktasında yerelleşirler; etkide bulunan öznenin elinin bir uzantısını oluşturan, yapay mesafeli bir uyarım-alıcı durumundaki sondanın dokunarak yoklayan ucuna taşınmış olarak ortaya çıkarlar.

Yukarıda betimlenen algılama koşullarında, öznenin eyleminin aracısı, hareket geçirilmiş olan maddi bir nesnedir; asıl anlamda uzaktan algılama durumunda ise, nesnenin mekanda yerelleştirilmesi süreci başka bir yapı taşır ve son derece karmaşıklaşır. Bir sonda aracılığıyla algılama durumunda sondaya oranla elde duyumsal olarak bir hareket yoktur; oysa görsel duyumda, nesne tarafından yayılan ve ağ tabakaya ulaşan ışınları "derleyen ve bir seçmeden geçiren" göz hareketidir. Ama o durumda bile, öznel imgenin ortaya çıkabilmesi için, özne ile nesnenin buluşma noktasının, nesnenin yüzeyine taşınmış olması gerekir. Görsel nesne için söylenen "**duruculuk**"u yaratan, işte bu koşuldur. Nitekim, ağ tabakadaki, yansıtılan ışık akı'sıyla oranlı yer değiştirmeler, özne tarafından yönlendirilen -ve ağ tabakadaki yer değiştirmelerin nesne yüzeyindeki birer eşdeğeri olan- bir çeşit sürekli "dokunucu röleler" meydana getirirler. Öyle olunca, öznenin görsel duyumları da, sondayı değil, ama ışık ışınlarını izleyerek nesnenin sınır çizgisine doğru yer değiştirir; özne, nesnenin ağ tabaka üzerindeki sürekli olarak ve hızla değişen izdüşümünü değil, ama duruculuğu, görece kalıcılığı içindeki dışsal nesneyi görür.

Duyumsal imgenin ana özelliğinin (duyumlarımızın dış dunyaya ilişkin olduğunun) gözardı edilmesi; duyu organlarının özgül enerjisi ilkesinden kaynaklanan öznel idealist vargılara zemin hazırlamış olan o muazzam aldanışın kökeninde işte bu yatmaktadır. Müller, duyu organlarının öznel olarak hisse-

Bir nesnenin desenini çizerken, zorunlu olarak, nesnenin tasarımı (modeli) ile, tasarımlanan nesne (modelleştirilen) arasında, onları farklı iki şey olarak algılayarak ilişki kurarız; ama nesnenin kendimizdeki öznel imgesi ile nesnenin kendisi arasında, desenimizin algısı ile desenin kendisi arasında böyle bir ilişki kurmayız; eğer bu ilişki -algılama deneyimine ilişkin bir özdüşünmeden harekelle- bir sorun olarak ortaya konacak olursa, bu ancak ikinci dereceden bir sorun olur.

Bu yüzden, zaman zaman dile getirilen, algılamanın maddeselliğinin psişik imgenin "nesnelleşme"sinin sonucu olduğu, yani nesnenin etkilemesinin önce duyumsal imgeyi doğurduğu, sonra da bu duyumsal imgenin "aslı üzerinde izdüştüğü"[12] yolunda tezle mutabık olmaya olanak yoktur. Psikoloji bakımından, böylesi bir "geriye dönüşlü izdüşürme" edimi, içinde bulunduğumuz koşullarda hiç ötesi yok, mevcut değildir. Bir ekran üzerinde ansızın beliren ışıklı bir noktanın gözün ağ tabakasının çevresini etkilemesiyle göz, kendiliğinden bir tepkimeyle, bakışı o ışıklı noktaya çevirir ve özne nesnel mekanda yerelleşen o noktayı hemen görüverir; ama özne atlamalı hareketi sırasında gözün, ağ tabaka bakımından yer değiştirmesini ve gözün uyarım alıcı sisteminin nöro-dinamik durumlarındaki değişiklikleri hiç algılamaz. Başka bir deyişle, özne için dış nesneye ikinci bir zamanda geri götürebileceği türde -örneğin çizdiği deseni aslına geri götürebildiği gibi- bir yapı yoktur. Psikolojide uzun zamandır bilinen dikkate değer pek çok olgu şunu doğruluyor: Duyumların ve algıların maddiliği ("nesnelleşmişliği") ikincil bir karakterde değildir. Örneğin, "sonda sorunu" denen sorunu ele alalım: Bir cerrah taze bir kurşun yarasını sondalarken kurşunu "hisseden", aramada kullandığı sondanın ucudur, yani cerrahın duyumları paradoksal bir şekilde dış nesneler dünyasına geçmiş, hem de "sonda ile el"in buluşma noktasında değil, ama "sonda ile, algılanan nesnenin (kurşunun) buluşma noktasında yerelleşmiş bulunur. Benzer başka durumlarda da; bir kağıdın yüzeyinin pürtüklüğünü kalemin ucuyla algılarken, koyu karanlıkta yolu bastonumuzla yoklarken vb. de yine böyle olur.

Bu olguların ilginçliği, araştırmacının dikkatinden çoğu kez kaçan ilişkilerin, bu olgularda "birbirinden ayrılmış" ve kısmen dışlaşmış olmalarındandır. Bu ilişkilerden biri, "el ile sonda" ilişkisidir. Sonda'nın, elin uyarım-alıcı mekanizmaları üzerindeki etkilemeleri öyle duyumlara neden olur ki bu duyumlar sondanın dokunsal-görsel karmaşık imgesiyle bütünleşir ve daha sonra sondanın elle kullanışında baş rolü oynarlar. Bir başka ilişki de, "sonda ile nesne" ilişkisidir. Bu ilişki, cerrahın eylemi sondayı nesneyle temasa geçirir geçirmez ortaya çıkar. Fakat daha bu başlangıç anına, daha nesne -"herhangi

İmgenin doğması için, bir öznenin duyu organlarını bir nesnenin tek yanlı etkilemesinin yeterli olmadığı, bunun için, özne yönünden aktif bir "yanıtlama" süreci gerektiği fikrini bugün hemen herkes paylaşıyor. Algılamaya ilişkin araştırmaların her şeyden önce aktif algılama süreçlerinin, onların doğuşunun ve onların yapısının incelenmesine yönelmesi doğaldır. Algılama faaliyetini incelemeye yaklaşan araştırmacıların yola çıktıkları somut hipotezler birbirinden ne kadar farklı olursa olsun, hepsi de onun zorunluğunu tanımakta görüş birliği içindedirler; duyu organlarını etkileyen dış nesnelerin psişik imgeler "haline gelme"si sürecinin işte bu algılama faalıyeti içinde gerçekleştiği kanısındadırlar. Bu demektir ki algılayan, duyu organları değildir, ama duyu organları **yardımıyla** insandır. Her psikolog bilir ki nesnenin gözun ağ tabakasındaki imgesi (ağ tabakadaki "model"), nesnenin görsel (psişik) imgesiyle aynı şey değildir; aynı şekilde imge deyimi, örneğin ağ tabakada art arta geldiğinden söz edilen "imge"lere ancak itibari olarak uygulanabilir, çünkü o art arda gelen "imge"lerin kalıcılığı yoktur, bakışın hareketini izlerler ve Emmert yasasına bağlıdırlar.

Algılama süreçlerinin, insanın dünyayla, somut nesnelerle canlı, pratik ilişkileri içinde yer aldığını ve öyleyse zorunlu olarak, nesnelerin kendilerinin özelliklerine doğrudan ya da dolayımlı şekilde bağlı bulunduğunu belirtmeye gerek yoktur. Algılamanın öznel ürünü olan psişik imgenin aslına upuygunluğunu belirleyen de işte budur. Algılama faaliyeti, hangi biçimi alırsa alsın, oluşumu ve gelişim sırasında maruz kaldığı indirgenme ya da otomatikleşme derecesi ne olursa olsun, nesneyi yoklayan, onun dış sınırlarının "fotoğrafını çeken" elin faaliyetinin baştan başa aynısı bir şekilde kurulur. Tıpkı, yoklayan elin faaliyetinde olduğu gibi, **her algılama faaliyeti nesneyi, dış dünyada, nesnel mekan ve zaman içinde, nesnel gerçek olarak nerede ise orada bulur.** Öznel imgenin psikoloji bilimi bakımından öze ilişkin özelliğini, onun **maddeselliği** denen (bazan da pek yersiz olarak, onun nesnelleşmesi denen) şeyi meydana getiren de işte budur.

Duyumsal psişik imgenin bu özelliği, en basit, en katıksız biçimiyle, "exteroceptif" somut imgelerde ortaya çıkar. İmgede bizim için verili olan, bizim öznel durumlarımız olmayıp, nesnelerin kendileridir; psikoloji bilimi bakımından en önemli olgu buradadır. Örneğin, bir nesnenin gözü ışıksal etkilemesi, gözün dışında bir şey olarak algılanır. Algılama ediminde özne, kendisindeki nesne imgesi ile nesnenin kendisi arasında ilişki kurmaz. Özne için imge, nesnenin bir çeşit yüklemidir. Duyumlar, (yani) duyumsal bilinç ile dış dünya arasındaki, Lenin tarafından vurgulanmış olan[11] **doğrudan** bağ, psikolojik düzlemde, işte burada kendini dışa vurur.

2. PSİŞİK YANSITMANIN AKTİF KARAKTERİ

Gördük ki psikolojide, duyumsal imgenin doğuş sürecine ilişkin iki yaklaşım, iki anlayış tarzı oluşmuştur. Bunlardan biri, imgenin, duyu organları üzerine nesnenin tek yanlı etkilemesinin doğrudan sonucu olduğu yolundaki duyumcu (sansüalist) eski anlayışı benimsiyor.

İmgenin doğuşuna ilişkin, temelden farklı öbür anlayışın kökleri Descartes'a uzanır. "Işığın Kırılması" adlı ünlü yapıtında görme duyusu ile nesnelerin adeta "elleriyle gören" körler tarafından algılanması arasında karşılaştırma yapan Descartes şunları yazıyor:

"Bir körün, bastonu aracılığıyla ağaçlar, taşlar, su ve benzer nesneler arasında bulduğu farkların ona, kırmızı, sarı, yeşil ve diğer tüm renklerin bizlerde yarattığı farklardan hiç de daha az gibi gelmediğini ele alın; ne var ki... bu farklar, bütün bu cisimlerde, hareket etmenin, ya da o bastonun hareketlerine direnmenin değişik tarzlarından başka bir şey değildirler."[7]

Daha sonraları, dokunsal ve görsel imgelerin ortaya çıkış sürecinin temelde tek bir süreç olduğu fikri, bilindiği gibi Diderot tarafından ve özellikle Seçenov tarafından geliştirilmiştir.

Çağdaş psikolojide, algılamanın "merkezden çevreye taşıyıcı" ögeleri de zorunlu olarak içeren aktif bir süreç olduğu fikri artık ortak bir kabul görmektedir. "Merkezden çevreye taşıyan" süreçlerin belirginleştirilmesi ve kaydı kimi zaman önemli yöntemsel güçlükler de gösterse, öyle ki kimi belirtiler hatta daha çok, pasif "alıcıyı öne çıkaran" algılama teorisi lehinde tanıklık ediyormuş gibi gözükse bile, o süreçlerin katılımının kesinlikle zorunlu olduğunun genel bir kabul gördüğünden söz etmek yine de olanaklıdır.

Algılama konusunda ontogenetik araştırmalar özellikle önemli veriler sağlamıştır. Bu tür araştırmaların meziyeti, algılamanın aktif süreçlerini, deyim yerindeyse, katları açılmış, meydanda, yani henüz içselleşmemiş, kapanmamış olan, hareket ettirici dışsal biçimleri altında incelemeye olanak vermeleridir. Bu araştırmaların sağlamış olduğu veriler hayli bilindiği için, bunlar üzerinde durmayıp, yalnızca, **algısal eylem** kavramını işte bu araştırmaların getirmiş olduğuna [8] işaret etmekle yetineceğim.

"Merkezden çevreye taşıyıcı" süreçlerin rolü, ayrıca, işitsel algılama üzerine araştırmalar sırasında da incelenmiştir; işitsel algılama organının, dokunsal ve görsel algılama organlarından farklı olarak, hiçbir dış faaliyeti yoktur. Deneysel çalışmalar, söz işitimi için "sesin boğumlanışının taklit edilmesi"nin [9], tonal işitim için de, ses üreten aygıtın "üstü örtülü" bir faaliyetinin[10] zorunlu olduğunu göstermiştir.

zi, imgenın, yaşamın gerçek öznesine vergi bir özellik olduğu anlamına gelir. Ne var ki, yaşamın öznesine vergi bir özellik olarak imgenin öznelliği kavramı, öznenin aktiflik'ine bir göndermeyi içerir. Imge ile yansıtma arasındaki bağıntı (relation), bir karşılıklı eşdeğerlik ilişkisi (rapport) içinde bulunan iki nesne (sistem, nicelikler) arasındaki bağıntı değildir: Onların bağıntısı her canlı süreçte kutuplaşmayı yeniden üretir: kutupların birinde aktif ("taraflı") özne bulunur, öbüründe ise özneye "ilgisiz" duran nesne. Öznel imgenin yansıtılmış olan gerçeklikle ilişkisinin bu özelliği, "model" ile "modelleştirilen" deyimlerinin şu soruya bağlı olan görece birer anlamı vardır: Bilgilenen özne (teorik bakımdan ya da pratik bakımdan) hangi nesneyi "model" olarak ve hangi nesneyi "modelleştirilen" olarak alıyor? Modelleştirme (yani, özne tarafından herhangi tipte modeller kurulması, ya da, özne tarafından nesnedeki -o nesneye, belli bir nesne modelinin işaretlerini kazandıran- bir değişmeyi belirleyen bağıntıların bilgisinin edinilmesi) sürecine gelince, bu başka bir sorundur.

Böylece imgenin öznelliği kavramı, öznenin **taraflılık**'ı kavramını içermektedir. Psikoloji uzun zamandan beri, algılama, tasarımlama, düşünme ile "insana gerekli olan" arasında, yani insanın gereksinimleri, güdüleri, eğilimleri ve heyecanları arasında varolan bağımlılık ilişkisini betimlemiş ve incelemiştir. Bu **taraflılık**'ın kendisinin imgenin aslına uygun olmayışı tarafından değil, ama gerçekliğe aktif şekilde nüfuz etme olanağı tarafından belirlendiğini ve ifadesini bunda bulduğunu vurgulamak da ayrıca önem taşıyor. Başka bir deyişle, duyumsal yansıtma düzeyinde öznellik, öznelcilik anlamında değil, ama daha çok, yansıtmanın "öznenin mayasında olduğu", yani aktif özneye ilişkin bulunduğu olgusu olarak anlaşılmalıdır.

Psişik yansıtma, öznenin dış dunyayla, her tür model ilişkisinden karşılaştırma götürmeyecek kadar daha kapsamlı ve daha zengin olan canlı, pratik bağ ve ilişkilerin ürünüdür. İşte bu yüzden, psişik yansıtmayı, öznenin duyu organlarını etkileyen nesnenin parametrelerini bir bakıma duyusal modalitelerin dilinde (duyusal "kod" içinde) yeniden üretiyormuş gibi betimlemek, aslında fizikalizm düzeyinde yer alan bir analizden kaynaklanır. İşte tam o duzeyde duyumsal imge, nesnenin olanaklı matematik ya da fizik modeline oranla daha yoksulmuş gibi gözükür. Oysa eğer duyumsal imgeyi, psikolojik düzeyde **psişik** yansı olarak ele alırsak durum tamamen değişir. O zaman, tam tersine, o olanca zenginliği içinde, yansıttığı içeriğin gerçek olarak varolduğu tek yer olan nesnel ilişkiler sistemini kendinde barındırır durumda ortaya çıkar. Bu, bilinçle bağıntılı duyumsal imge için, yani dünyanın bilinçli yansıtılması düzeyindeki imge için daha da geçerlidir.

ne denli karmaşık olduğu bilinmektedir. Bu sorun psikoloji için de karmaşıktır. Psikolojiye sibernetik yaklaşımın, psikolojik terminolojinin yerine sibernetik terminolojiyi geçirmek olmadığı besbellidir; böyle bir terim değiştirme, bir zamanlar psikolojik terminolojinin yerine fizyolojik terminolojiyi geçirmeye kalkışmak kadar kısır olurdu. Yine, sibernetiğin kendine özgü tezlerini ve teoremlerini psikoloji içinde mekanik bir şekilde bütünleştirmenin de kabul edilecek bir yanı yoktur.

Sibernetik yaklaşımın gelişmesinin psikolojide öne çıkardığı sorunlar arasında, somut bilim ve yöntembilim bakımından özel bir önem taşıyanı, **duyumsal imge ve model** sorunudur. Bu sorun şimdiye kadar felsefeye, fizyolojiye, psikolojiye ve sibernetiğe ilişkin pek çok yapıtta ele alınmış olmakla birlikte, -insan bilincinde dünyanın öznel yansısı olarak duyumsal imgenin incelenmesinin ışığı altında- ayrıca bir teorik analizden geçirilmeye değer.

Model kavramının hayli yaygınlaşmış olduğu ve pek değişik anlamlara gelmek üzere kullanıldığı bilinmektedir. Ama biz sorunumuzu incelemek için, onun en basit ve denilebilirse, en omurgasal tanımını kullanabiliriz. Biz, öğeleri, başka bir sistemin (modelleştirilen'in) öğeleriyle benzeşim (homomorfizm, izomorfizm) ilişkisi içinde bulunan bir sisteme (nicelik'e) model diyeceğiz. Böylesine geniş bir model tanımının, özellikle duyumsal imgeyi de kapsadığı besbellidir. Fakat sorun, psikolojik imgenin bir model olarak ele alınıp alınamayacağı değil, bu yaklaşımla psikolojik imgenin temel, özgül özelliklerinin, onun mahiyetinin yakalanıp yakalanamayacağıdır.

Leninci yansıtma teorisi, duyumsal imgeleri, bağımsız olarak varolan bir gerçekliğin insan bilincindeki izleri, fotoğrafları olarak ele alır. Psişik yansıtmanın, onunla "akrabalığı olan", yine maddede içkin bulunan, ama "çok belirgin bir duyumlama yetisi"[6] içermeyen diğer yansıtma biçimlerine yakınlığı işte buradadır. Ne var ki bu, psişik yansıtmanın özelliğindeki yanlardan yalnızca birini oluşturur; öbür yan, psişik yansıtmanın, aynanın yansıtmasından ve pasif yansıtmanın diğer biçimlerinden farklı olarak, öznel olmasıdır, bu demektir ki psişik yansıtma pasif olmayıp, durgun olmayıp, aktiftir, onun tanımına insansal yaşam, pratik girer ve nesnel-olan'dan öznel-olan'a doğru sürekli bir aktarma hareketi onun belirgin özelliğidir.

Her şeyden önce bilgi teorisi bakımından anlamlı bu tezler, aynı zamanda somut bilimsel psikolojik araştırma için de ilk çıkış tezleridir. İnsanda, gerçekliğin öznel (duyumsal ve zihinsel) imgelerinin hazır bulunuşunda dile gelen yansıtma biçimlerinin özgül özellikleri sorunu işte tam da psikolojik düzeyde ortaya çıkar.

Gerçekliğin psişik yansıtılmışlığının, gerçekliğin **öznel imge**'si olduğu te-

Özel Bölüm

felsefenin dili

afşar timuçin

Felsefe dediğimiz bilgi alanı genellikle insanlarda korkuyla karışık bir saygı uyandırır. Korkuyla karışık bütün saygılarda saygısızlığa çok benzeyen bir şeyler vardır. İnsanlar felsefeyi sessizce hor görürler, onu girilmez bir alan, girildiğinde de tozdan topraktan, taştan dikenden ötürü dolaşılamaz bir alan olarak belirlerler. Felsefeyi açık açık yermek, yok saymak doğru değildir, bu yüzden bu çok ciddi, çok asık suratlı alana yan çizmek en kolayıdır. Sanat kadar da işe yaramadığı yani insanı uyutmadığı ve eğlendirmediği için felsefe büsbütün yararsız bir alan olarak düşünülür. Elbette bu bir yanlış anlamadır ve bu yanlış anlamada filozofların büyük payı vardır. Felsefe her şeyden önce herkesin giremeyeceği, herkesin girmemesi gereken bir ortam olarak düşünülür. O bir ayrıcalılar ortamıdır, her kişi bu ortama elini kolunu sallayarak girerse ne olur!

Ben de felsefeyi her insanın elini kolunu sallayarak girebileceği bir alan olarak görmüyorum, ama her isteyenin rahatça girebileceği bir alan olarak görü yorum. Elini kolunu sallayarak girmekte felsefenin kaldıramayacağı, daha doğrusu düzenli düşüncenin kaldıramayacağı bir gevşeklik, bir gelişigüzellik, bir olsa da olur olmasa da olur rahatlığı vardır. Felsefe derin düşüncedir, derin düşünce olmaktan çok köklü ve kapsayıcı düşüncedir, bu yüzden onun belli bir düzende kavranılması olasıdır. Felsefeyi istemek için onu göze almak, göze almış olmak gerekir. Bu da belli bir çabayı, dizini kırıp çalışmayı gerektirir. Bu-

nunla birlikte felsefe birazcık sağduyusu, belli bir genel kültürü, her şeyden önce de belli bir öğrenme çabası olan kişiye rahatça açılacak, açılabilecek bir alandır.

Felsefe için bu böyledir, ama felsefeler için aynı şeyi söylememiz elbette olası değildir. Bazı felsefeler ya da bazı filozoflar bir çırpıda kavranılacak kadar aydınlıktır. Descartes yazdıklarının bir roman kadar kolay anlaşılmasını istiyordu. Gerçekten Descartes felsefesi oluşumuyla ve gelişimiyle olduğu kadar diliyle de bir romandır, yazı sanatlarının güzel bir örneğidir. Fransız dilinin güçlü bir biçimde yeni yeni kurulduğu, latın dilinin boylece ulusal dillerin gelişimini izleyerek geriye çekildiği, tarihin kuytu yerlerine yerleşmeye hazırlandığı bir dönemde Descartes'ın apaçıklığı neredeyse bir mucize görünümündedir. Bu mucize elbette birazcık da felsefeyi sözle oynamak olarak düşünmüş olan zamanların anlayışsızlığına tepkidir. Usçu Descartes her zaman düşüncede duygusal bir şeylerin olması gerektiğini düşünmüş, hatta şairlerin doğrulara filozoflardan daha etkin bir biçimde ulaştıklarını yazmıştır.

Düşünce tacirleri olarak kınadığımız sofistler, belki de işleri gereği düşünceden çok söze önem verdiklerinden, sözünü açık ve anlaşılır bir biçimde söylemiş insanlardır. Felsefeye karşı olan ya da felsefi düşüncenin olanaksızlığını ortaya koymaya çalışan bu filozofların en büyük hizmeti belki de belki de değil elbette, felsefeyi ayağa düşürmüş, sokaklara indirmiş, alanlara götürmüş olmalarıdır. Bir sofistten başka bir şey olmayan, ama sofistliğin adını sofistlere karşıt tutumlar alarak yüceltmiş bulunan Sokrates sanırım öğrencisi Platon'a iki şey aşılamışsa, bu iki şeyden biri felsefeyi gündelik dille konuşmanın güzelliğidir, öbürü de ülkücü bakış açısı olmak gerekir. Ne Platon'da ne öğrencisi Aristoteles'de felsefe anlaşılmaz bir derinliğe ya da daha çok görünmezliğe bürünmüştür. Sokrates'den ve hatta Platon'dan çok daha köktenci bakan, bu yüzden tüm insan ve evren sorunlarına değişici, ayrıştırıcı bir bakışla yönelmiş olan Aristoteles gerçek anlamda bir kolaylıklar filozofudur: bir doğruyu ortaya koymakla yetinmez, onu örneklerle somutlaştırır; bir konuyu bir yerde işleyip bırakmaz, ona çağdaş eğitimbilimin öngördüğü anlamda değişik bağlamlarda yeniden yeniden döner.

Aristoteles'ın en azından yirmi yüzyıl kadar süren egemenliğini Gassendi gibi ondan sonrakilerin yalınkatlığına bağlayanlar var. Bunlar elbet haksız değiller. Ancak böylesine güçlü bir egemenlik yalnızca egemen olunanın basitliğiyle, egemen olunan dönemlerin kolay dönemler oluşuyla açıklanabilir mi? Yapıtlarının ya da daha doğrusu yazdıklarının çok büyük bir bölümü yitip gittiği halde "her konuya değinmiş" ya da "her alanda araştırma yapmış" bir filozof kimliği kazanması elbet çok büyük bir emeğin, çok büyük bir çabanın sonucu-

dur. Bu çaba, gündelik dille ortaya konulmuş bir çabadır, neredeyse düşünmeye hiç alışmamış bir insanı bile ilgilendirebilecek kolaylıkları olan bir açılım içindedir. Kaldı ki "kölecı çağ" diye belirlediğimiz bir çağda Aristoteles yazdıklarını köleler için yazmamıştır, hayvanla bir saydığı köleler için yazmadığı gibi, kunduracılar, sarraflar, kayıkçılar için de yazmamıştır. **Lykeion**'undaki öğrenciler için yazmıştır.

Ortaçağ'da latincenin egemen din güçleri için bir şans oluşturması onun konuşulan dillerin üstünde bir tanrı kelamı gibi durmasından gelir. Zaten de o bu iş için konulmuş, bu iş için biçilmiş gibidir. İnançlılar çok zaman anlaşılmaz bir dili anlaşılır bir dilden yeğ tutarlar. Rönesans'da, Reform devinimi içinde Luther'in **Kutsal Kitap**'ı iki kere almancaya çevirmiş olması ve giderek tüm kutsal metinlerin pazarlarda ulusal dillerde yazılmış olarak satılır duruma gelmesi insanların dinsel dogmaları tartışmalarına yolaçmıştır. İnanç tartışmayı sevmez ve tartışıldıkça inanç olmaktan çıkar. Bununla birlikte bu dönüşüm yalnız Almanya'da değil, tüm Avrupa'da insanların açık ve aydınlık düşünceye, giderek bilim düşüncesine yönelmelerini sağlamıştır.

Rönesans'ın çok büyük bir düşünsel derinliği olmasa da dili basittir. Rönesans'ın çok büyük bir düşünsel derinliği olmadığını söylerken de biraz durmak, soluk almak gerekir. Rönesans düşünürleri birer filozof değillerdi, dizgeci bir bakışı sürdüren düşünce araştırmacıları değillerdi, ancak onların yarı edebiyatçı yarı filozof kimlikleri düşünce dünyasına çok önemli bakış açıları getirmelerini engellemedi. Onlarda yansıyan, geçmişin unutulmuş ya da unutulmamış düşünce değerleriydi. Bir Montaigne'in düz anlatımını, olumlu anlamda düz anlatımını, yani bir dostla konuşur gibi yazışında ortaya koyduğu anlatımını ta Stoacılardan, Pyrrhon'dan, Epikuros'dan damıttığını düşününce, bu etkin dışlaştırma gücünün altında kolaylıklardan ya da basitliklerden daha başka bir şeylerin, iyi özümlenmiş düşüncelerin, düşünce aydınlıklarının yattığını anlamak hiç zor olmaz. Descartes tüm yazdıklarının bir roman gibi kolay anlaşılır olmasını kendisi için ya da kendi açısından dilerken, önünde aynı kolay anlaşılırlığı gerçekleştirmiş, hatta bu yüzden bir düşünürden çok bir edebiyatçı sayılmış büyük örnekler vardır.

Zaten kolay anlaşılanı edebiyat zor anlaşılanı felsefe sayma kolaylığına düşmediğimiz zaman insanın manevi etkinliklerinin tarihini felsefe tarihiyle sınırlamanın doğru olmadığını çabucak görebiliriz. Felsefe tarihçileri genellikle bu çok kolay anlatan Rönesans aydınlarını edebiyatçı saydıklarından onlara ya hiç yer vermezler ya da adlarını şöyle bir anıp geçerler. Bu son derece yanılgılı bir tutumdur. Neden derseniz, bir Descartes'ı anlayabilmek için kendisinden tam altmış üç yıl önce yani 1533'de doğmuş olan Montaigne'i anlayabilmek gere-

kir. Descartes kuşkucudur, tamam, ama kuşkuculuk gerçek anlatımına, daha doğrusu ilk gerçek çağdaş anlatımına Montaigne'de kavuşmuştur. Montaigne-'in kuşkuculuğu olmasaydı, belki de Descartes'ın kuşkuculuğu azçok değişik olacaktı. Gerçi insanların doğruya ulaşabilmek için kuşkucu bakışın zorunlu olduğu görüşüne çoktan ulaşmış olduğu bir çağda yaşanılıyordu ve Bacon doğruya varmak için kuşkudan yola çıkmak gerektiğini bildirmişti ama, ne olursa olsun kuşkuculuk kalıtı Montaigne'den geçerek XVII.yüzyıla ulaşmıştı.

Üstelik Montaigne Pyrrhon gibi bir kuşkucunun, bir olumsuz kuşkucunun kalıtçısıydı. Sofistler gibi ya da Sokrates'çi okulların filozofları gibi kuşkuyu evrensel düşüncenin olmayışına bir temel olarak koymaya çalışmış olan Pyrrhon bize şeylerin doğasını tanıyamayacağımızı, ancak görüntüleri bilebileceğimizi söylüyordu. Bu, çok erken bir dönemde, M.Ö.IV.yüzyılın sonlarında ve IV. yüzyılın başlarında ortaya konulmuş bir bildiridir, hem düşünce açısından bir umutsuzluk bildirisidir hem de mutlak bilgiye ulaşılamayacağını ortaya koymak açısından bile XIX. yüzyılın Auguste Comte'unu ve John Stuart Mill'ini düşündüren bir olumculuk bildirisidir. Ancak görüşün etkin yanı o dönem için birinci yanıdır, ikinci yanı bizim bugünkü bakışımız içinde çıkardığımız bir sonuçtur, bir yorumdur.

Kısacası, Rönesans'ın tüm kolay düşünceleri gibi Montaigne düşüncesi de büyük bir düşünce kalıtını dünden yarına, XVII.yüzyılın büyük dizgeci felsefelerine taşırken rahattır, açıktır, dosttur, konuşkandır, duyguludur, içtendir, güleçtir, çocuksudur. Böyle bir düşüncenin ağır ve ağdalı bir dil kullanması zaten olanaksızdır. Şimdi bize yöntem açısından tartışma götürür gibi görünse de yöntemli olma düşüncesini bize esinleyen düşüncelerin başında da bu dili kolay, anlatımı yalın düşünce gelir. Montaigne görmüş geçirmiş bir amca diliyle konuşur, söyledikleri çok basittir, hatta "bunu biz de söyleyebilirdik" dedirtir bize. Öyle ya, aramızda "Ölmeyi öğrenen köle olmayı unutur"diyemeyecek kaç kişi vardır, diyebilecek da kaç kişi vardır? "Ezbere bilmek bilmek değildir, belleğine sunulanı özenle korumaktır" sözünü bugün on binlerce kişiden duyabilirsiniz, ama Ortaçağ'ın henüz "bittim ama gene de bitmedim" dediği bir zamanda böyle bir sözü söyleyebilmek kolay değildir. "Uyurken yaşlanıyoruz, yaşlanırken uyuyoruz" sözündeki ince alayı bugün kahvelerde söyleyebilecek nice insan vardır. Elbet o gün de vardı. Gene bu sözü söyleyebilmek için bir bilgi derinliğine ve bakış genişliğine gerek vardır.

Bu gündelik dilin bu güçlü içeriği henuz felsefede ya da bilimde (o zamanlar felsefeyle bilim birbirinden tam olarak ayrılmış değildir) mekanikçi düşüncelerin tam olarak belirmiş olmadığı bu geçiş döneminde mekanikçi bakış açısını da duyurmuştur. Gerçekte XVII.yüzyılın mekanikçiliğinden sözederken

edebiyatçıdır diyerek Montaigne'i unutup geçmek pek yanlış olur. "Dünya sürekli devinen bir makinadır"sözünün ardından mekanikçi bakış açılarının çorap söküğü gibi gelmesi olağandır. Ancak, yanlış anlatmış olmayalım, filozoflar çağlarının yansısı olduklarına göre, "Montaigne bu sözü etmeseydi mekanikçi görüş olmayacaktı"gibi bir düşünce öne sürmek çocuklaşmak olacaktır. Bizim söylemek istediğimiz, XVII.yüzyıldaki pekçok gelişimin bir önceki yüzyılda çok köklü bir biçimde olmasa da duyulmuş ve duyurulmuş olduğudur.

XVII.yüzyılın büyük dizgeleri dilde anlaşılırlığı ya da onun bir başka anlatımı olan düşüncede apaçıklığı sürdürdüler. Ancak dizge olmanın getirdiği geniş çerçevelilikte her ögeyi bütüne ulaştırma zorunluluğu bilgi eksikliği durumunda okuyucuya ya da izleyiciye bir takım güçlükler çıkarmış olabilir, çıkarıyor olabilir, ama bu güçlükler aşılmayacak güçlükler değildir. Dizgede bir parçayı kavrayabilmek için öbür parçaları göz önünde tutmak gerekir, bütün her zaman belirleyicidir, bir ögeyi bütünün dışında anlamaya çalışmak yanlışa çağrı çıkarmak olabilir. XVII.yüzyılın büyük dizgeleri içinde elbette en anlaşılır olanı, roman gibi olanı, Descartes'ınkidir, en güç girilir olanı da elbette Leibniz'inkidir. Almanya'da yetişmiş olmakla birlikte Alman dilinin uluslararası geçerlikte olmayışı nedeniyle yazdıklarını Fransızca yazmak gereksinimi duymuş olan bu büyük filozof Fransız dilini ne kadar ustaca da kullansa anlatımında boşluklar ortaya çıkar. İngiliz filozoflarına gelince, onlar Aristoteles'den bu yana uzayan çizgiyi sürdürmüş filozoflar olmakla derinliksiz olsalar da ya da görünseler de dilleri basit kimselerdir. Dilleri basit olduğu gibi felsefeleri de dışa dönüktür, en genel anlamda deneycidir. Bu yüzden XVIII.yüzyılın Fransız aydınlanmacıları kendi usçu düşünce geleneklerini bırakıp bu çok aydınlık düşünce geleneğine, İngiliz düşünce geleneğine bağlanmışlardır.

Aydınlanmacılar kolay insanlardır. Montaigne gibi düşünceyi edebiyatlaştırmakla kalmamışlar, felsefeyi gerçekten edebiyata götürmüşlerdir, çok zaman düşüncelerini edebiyat türleri içinde açıklamaya çalışmışlardır. Edebiyatçı olmadığımız zaman düşünceyi açıklamak için edebiyat biçimlerini kullanmayı göze aldığımızda çocukça saçmalıklar yaparız. Aydınlanmacılarda da bu saçmalıklardan bol bol bulunabilir. Gene de Rousseau' nun **Nouvelle Heloise**'ı çağdaş duyguculuğu başlatan çıkış noktalarından biri ve başlıcasıdır. Aydınlanmacıların kendi geleneklerinden kopup bir başka geleneğe, İngiliz düşünce geleneğine bağlanması dil açısından ya da anlatım açısından bir zorunluluk değil, anlam açısından bir zorunluluktur. Dışa dönük olanı, uygulamayla ilgili olanı öne alan, dünyayı değiştirmek için dünyayı birinci planda önemseyen bir düşünce kalıtına gereksinim vardır ve böyle bir çıkış için belki de, belki de değil

elbette Descartes'dan çok Locke önemlidir.

Felsefeye çetrefillik çağdaş Alman filozoflarıyla ve çağdaş bir başka filozof topluluğuyla, varoluşçularla geldi. Böylece felsefe tam yirmi iki yüzyıl surmüş olan aydınlığını XVIII.yüzyılın sonlarında yitirmeye başladı. Kant da, ardılları Fichte, Schelling ve Hegel de, ayrıca yeni-Kantçılar da yorum gerektiren filozoflar oldular. Husserl tam tamına yarı-karanlık bir felsefe dünyası geliştirdi. Olumculuktan varoluşçuluğa, Husserl'den Merleau-Ponty'ye, Sartre'a, Heidegger'e uzanan çizgi tam bir karanlıklar çizgisi oldu. Öznelliğin nesnellik üzerindeki zaferi gibi görünen bu durum gerçekte karanlığın aydınlık üzerindeki egemenliğinden başka bir şey değildi. Kant bilinemez diye belirlediği alanı deneyin alanından ayırırken bilinci ikiye böldü, her iki parçanın etkinliğini ya da işleyişini de yeterince açıklayamadı. Yeni-Kant'çılar onun karanlığını aşmaya çalışırken ondan değişik biçimlerde uzaklaştılar.

Fichte, Ben'den giderek tüm varlığı açıklamaya kalktı. Nesneyi ya da Doğa'yı çıkış noktası olarak alan Schelling biraz daha nesnel, biraz daha tutarlı, buna göre biraz daha anlaşılır ama gene de bulanıklıklarla dolu bir felsefe anlayışı geliştirdi. Onun felsefesi Fichte'yle başlayan, kendisiyle süren, Hegel'de doruk noktasına ulaşan Alman ülkücülüğünün ya da Alman heptanrıcılığının en ussal biçimiydi, en azından Spinoza'nın maddeci heptanrıcılığından bir şeyler taşıyordu. XVIII.yüzyılın başlarından sonra gelişmeye başlamış olan Alman duyguculuğu ya da ulusçuluğu en geniş anlatımını Hegel felsefesinde bulurken tam anlamında mağrur bir çetrefilliğe büründü. İki yüzyıl içinde tam bir yıkıcı görünüme bürünmüş olan Alman ruhu Nietzsche'nin düşüncesinden çok Hegel felsefesinde anlatımını buldu. Schiller'in, Goethe'nin, Heine'nin insancılığı giderek etkisini yitiriyordu. Hegel, felsefe kolay değildir derken, herkes felsefenin alanına giremez derken şaka yapmıyordu. Ayrıca onun bize sunduğu felsefe anlatımındaki karışıklık kadar özündeki tutarsızlıklarla da dikkatimizi çeker: Hegel ne olduğu bilinmez soyut bir kavramdan yola çıkar, ayrıca onun felsefesi kendisine çağdaş Platon ya da çağdaş Plotinos dememizi kolaylaştıran bir dikey açınıma dayanırken zamanda gelişimi de yani yatay oluşumu da açıklamaya çalışır. Oysa yatay gelişimi düşey açınıma dayandırmak olanaksız denilebilecek kadar güç bir iştir.

Feuerbach'dan Kierkegaard'a pek çok filozof Hegel'i kıyasıya eleştirdi. En ağır eleştiriler de bu görüşleri birbirine hiç uymayan iki filozoftan, Feuerbach ve Kierkegaard'dan geliyordu. Feuerbach haklıydı: Hegel en son açıklamaları tam bir dizgeci tutum içinde ortaya koyduğuna göre kendisini felsefenin doruğu ve son noktası saymaktaydı. Feuerbach'a göre tüm Hegel felsefesi ayrıntılarda yitip gitmiş, öngördüğü bütünselliğe hiçbir zaman ulaşamamıştı. Bu fel-

sefe doğayı öykünmeye çalışan bir felsefeydi. "Hegel felsefesi gerçekten gelmiş geçmiş dizgelerin en yetkinidir", ama yetkin bir dizge oluşturmak başka şeydir gerçek anlamda felsefe olmak başka şeydir. Feuerbach pek haklı olarak Hegel felsefesini usçu gizemcilik olarak değerlendirir. Hegel felsefesi "varolan çeşitli dizgelerin, yetersiz dizgelerin keyfi bir bileşimi"nden başka bir şey değildir. Kierkegaard'ın eleştirisine gelince, bu eleştiri öznelci açıdandır. Hegel'cilik her şeyi açıklamak istiyor, diye düşünüyordu Kierkegaard, oysa şeyler açıklanamaz yaşanabilir. Kierkegaard'ın bu belirlemesi felsefenin ölüm ilanıdır. Kierkegaard dizgeyle yaşamı iki çelişik kavram olarak görüyordu. Ayrıca iç'le dış'ı birleştirmiş olan Hegel, dinselliğin kökenini oluşturan gizi dünyadan kovmuş oluyordu. Kierkegaard'ın gözünde Hegel bir profesördü, daha başka bir şey değildi. Feuerbach'ın ve Kierkegaard'ın eleştirileri ne ölçüde haklı ya da haksız olursa olsun, Hegel her şeyden önce en büyük bütünlüğe ulaşmak için gerçekliği dağıtmış bir filozof olarak görünmektedir. Önceki felsefelerde, Kant'ta bile, özneyle nesne birbirlerine belli bir uzaklıkta dururlardı. Bilginin tutarlılığı bu uzaklık içinde olasıydı. Özneyle nesne özdeş oldukları zaman düşünme olasılığı ortadan kalkacaktır. Alman ülkücüleri, özellikle Hegel, özneyle nesne arasındaki bu uzaklığı kaldırdı, özneyle nesneyi bir bütünde bir araya getirdi. Daha sonra Kierkegaard ve benzerlerinin öncülüğünde felsefede öznel düşünceyi egemen kılmaya yönelenler her şeyi tek bir kutuptan ya da açıdan görmeye çalışırken özne-nesne dengesini iyice dağıttılar. Öznelciler her şeyi özneye indirgeyerek felsefeyi olanaksızlaştırdılar.

Gerçekte Kierkegaard ve öbür öznelciler Hegel'in girıştiği bir fetih işini tamamlıyor, Hegel'in nesnellikle öznelliği bütünleştirmek eğilimini de aşarak öznelliği felsefenin ortasına yerleştiriyordu. Bu, felsefede kökü Galileo Galilei'ye, Bacon'a ve Descartes'a dayanan olumcu bakış açısının yok sayılmasını getirirken felsefi anlatıma içinden çıkılmaz çetrefillikler yüklüyordu. Ortaçağ'da bile felsefe insandan bu kadar açık, bu kadar kesin bir biçimde kopmamıştır. Bundan böyle bilgi araştırması en ince etkinliklerine kadar bilinç olgularının ayrıştırılması anlamına gelecekti. Oysa Auguste Comte, belki biraz aşırıya giderek, ruhbilimi de yadsıyacak biçimde aşırıya giderek, bilincin kendi kendisini gözlemleyemeyeceğini bildirmişti. Nitekim çağdaş ruhbilim de araştırmalarını içebakış yöntemine değil de deneysel yöntemlere, laboratuvar yöntemlerine dayandırdı. İçebakış ancak sanatta geçerli olabilecek, öznelliğin anlık görünümlerini saptamaya yarayacak bir yöntem olabilirdi. Bu biraz da insanın aynada değil de gerçek anlamda kendi kendisini görmesine ya da en azından kendi kulağını ısırmasına benzetilebilirdi.

Bunu söylerken, felsefe bilinç araştırması yapmaz demek istemiyoruz. Tersine, felsefenin temelini oluşturan bilgi kuramı bilinç olgularının etkinliğini göz önünde tutmadan özne-nesne ilişkisini nasıl açıklığa kavuşturabilir? Önemli olan, bu çerçevede nesnelin ve gösterilebilir olanın sınırını aşmamak, insana ancak görebileceği şeyleri göstermektir ya da daha önce ancak görebileceğimiz şeyleri görmeye çalışmaktır. Oysa öznelci tutum nesneli zaten felsefenin dışına çıkarmaya çalışıyordu. Öznelci felsefe bilinç olguları araştırmasında insan usunu zorlayacak ayrıntılar üretti. Bilinç olgularının gözlemlenmesinden size sayfalar, sayfalar, sayfalar kaldı. Bu sayfaların çoğu, bugün uzmanların bile ilgilenmediği, hatta ilgilenmeye vakit bulamadığı sayfalardır, kendini bilmez halkbilim araştırmacılarınca oluşturulan yığma arşivler gibi bir kullanılamazlık değeri taşımaktadır. Bu sayfaların çetrefilliği ya Husserl' de olduğu gibi tam bir dil ve düşünce karmaşıklığına ya da Sartre ve Heidegger'de olduğu gibi bir duşunce karmaşıklığına dayanmaktadır. Ancak, dil düşüncenin yansısı olduğuna göre, düşünce karmaşıklaştıkça ya da daha doğrusu karışıklaştıkça dil de ne kadar düzgun kullanılmış olursa olsun içinden çıkılmaz bir söz dizini özelliği göstermektedir. Bu çetrefillik neye dayanırsa dayansın, ortada artık uzmanları bile ilgilendirmeyen kalın kalın ciltler vardır ve bir takım uzman kişiler vakitlerini düşunmeye ayıracak yerde Kant'ı, Hegel'ı, Husserl'i sokebilmeye ayırmaktadır.

Hegel'in tam bir asker disiplini içinde iki ileri bir geri adım atarak ilerleyen ve daha sonra biraz aceleye getirilmiş bir tutumla Marksçılığın kökenine yerleştirilmiş olan üçlü yönteminden varoluş filozoflarının bizi öznellığin alanındaki bilinmezliklerle karşı karşıya getirmeye çalışan kapalı dünyalarına kadarki gelişimler gerçekte Rönesans'la başlayan çağdaş Avrupa uygarlığının en sıkıntılı dönemlerine karşılıktır. Montaigne'lerden Rousseau'lara kadar uzanan sağlıklı çizgiden bu öznelci çizgiye geçiş biraz da sermayeciliğin güçlü atılım dönemlerinden sermayeciliğin bunalımlı dönemlerine geçişı duyurur. İki dünya savaşı boyunca insanlara son yüzyıllardaki başarılarının tüm güzelliklerini unutturmuş ve ona dünyayı dönüştürme konusundaki çabasını burnundan getirmiş olan bu bunalım bugün siyasal dünyada olmasa da tüm kültür dünyasında daha büyük bir çerçevede kendini duyuruyor. Felsefede öznelciliğe dayalı karanlıklığın yerini yavaş yavaş felsefesizlik alıyor. Heidegger'lerin, Sartre'ların ardılları yok henüz ortada. Comte'un, Hegel'in, Marx'ın güçlü ardılları da yok. Olumlu ve olumsuz yanlarına karşın büyüklükleri elbette tartışılmaz olan bu felsefeler yeni güçlü filizlerini vermeden bir önceki yüzyılın anıtsal kültür yapıtları arasında tarihsel yerini almış görünüyor. Baştan sona özgün felsefelerin doğumuna daha çok var belli ki.

dil - mantık bağlamı ya da dil - düşünce ilintisi üstüne

nejat bozkurt

" Dil, dünya görüşünü de etkiler"
B.L. Whorf (XX.yy.)

"Dil-Mantık Bağlamı" başlığı altında, dil ve mantık arasındaki bağıntının, dil ile düşünce arasındaki ilintinin felsefe açısından irdelenmesini deneyeceğiz. "Dil-Mantık Bağlamı", genel anlamda, "Kuram-Eylem Bağlam"ının bir başka biçimde ortaya çıkışı olarak anlaşılabilir. Konuşulan her dilın kendine özgü bır mantığı, ve her mantık türünün de kendi kurallarına göre oluşturduğu bir dili vardır. Bir dilin "sözcük dağarcığı", onu kullananların ne düşündüğünü, o dilin "sentaksı" ise nasıl düşündüğünü bize gösteren ölçütlerdir. Duygu, düşünce ve bilgilerimizi dışlaştırıp aktardığımız tüm anlatım araçlarımız en son aşamada dile indirgenebilirler; bu diller, "doğal" oldukları gibi, sanat ve bilim dallarında kullanılan "yapma" diller de olabilirler. İşte bu bakımdan insan başarılarını gösteren bütün alanların kendilerine özgü dilleri vardır, ve bu alanların dillerine de "simgeleştirilmiş ya da biçimselleştirilmiş diller" adı verilebilir. Günlük yaşamda kullanılan doğal diller ile bu yapma dıller bir bütün olarak kültürlerin ve uygarlıkların temelinde bulunurlar. İnsanlığın kendı varlığını belgelediği, kendisine temel aldığı kaynaklardan biri de işte bu dıllerin bütünüdür. Yazılı dil dönemine gelinmeden önceki evrede kullanılan ve en eski "doğal dil olarak" kabul edilen sözlü diller de yukarıda değinilen

diller-topluluğunun başlangıcında yer alırlar.

Dil, düşüncenin somutluk kazandığı, deyim yerindeyse, düşüncenın bedene büründüğü bir alandır. Bu bakımdan dilın sentaktik-semantık kuruluşu ile mantığın iç yapısı arasında sıkı bir ilintinin olması gerekir. Wıttgenstein'ın da belirttiği gibi, "Düşünce, anlamlı bir cümledir"; "Mantık, bir öğreti değil, fakat evrenin aynada yansımış bır resmidir"; "Dilimin sınırları demek, dünyamın sınırları demektir"; "Dunya ve yaşam -ise- bir ve aynı şeydır";"Her cümle, gerçekliğin bir resmıdır. Cümle, bızim imgeledığımız türdekı bir gerçekliğın modelidır";bu bakımdan da, "Cümlelerin bütünü dili meydana getirir".[1] Hegel'e göre de varlık ile us, nesne ile düşünce özdeştir, yanı varlığın biçımleri ile duşüncenin biçimleri arasında sıkı bır koşutluk vardır. Düşüncemizın biçimleri, aslında usun biçımleri olup, bunlar da gerçekliğin yani varlığın biçımlerıdır. İmdı dil ile mantık, düşünce ile varlık ozdeş gibıdirler, ya da bunların hepsı aynı şeyın değişık biçımlerde görünüşe çıkışıdır.

Dıller, yaygınlaşmış bır alışkanlıkla, "doğal ve yapma dıller" olarak ikıye ayrılırlar. Doğal dillerin amacı, en geniş anlamda, düşünceyi anlamak ve anlatmak olduğuna göre, anlam dıle sıkı sıkıya bağlı olacaktır. Onun ıçin dılın başlıca ögeleri olan "sozcük" ile "cümlenin" anlam ilişkileri bakımından incelenmesi gerekır. Karşımızdakine yalnızca bir sözcüğü söylersek, ornekle, 'masa' dersek, ne demek istediğimizı anlamaz; ama 'masa'yı parmağımızla gösterırsek anlar. O zaman da bu davranışımız, 'bu masadır' anlamına gelmekte, yani bu anlamın yerine geçmektedir. Demek kı bız, sözcuğü cümle içinde kullandığımız zaman anlayabılıyoruz; kısaca, sözcüğün anlatım gücu (signification'u, bedeutung'u), onun cümleyi anlamlı kılacak biçimde cumlede yer almasıyla ancak mümkün oluyor. Biz bir cümleyi söylediğimız zaman, dinleyenden belirlı bir davranış da beklemiş oluyoruz. Başka deyişle, cümlenin anlamı, onun anlaşılıp anlaşılmadığı, cümleyı dınleyının, cümlenin içeriği ile ılgili bır davranışta ya da tepkide bulunmasına bağlı bulunuyor. Dilbılıme göre, cümle türleri karşımıza, "soru", "ünlem", "dılek", "buyruk" ve "bildırı" kipleri olarak çıkarlar. Bunların hepsi ile anlamlı cümleler kurulabılır; ancak ilk dordü ile sonuncusu arasında şu yapı ayrılığı vardır ve bu da mantıksal türden bir yapı ayrılığıdır. Birınci cumle türünden bir örnek alalım:"Bu nedir ? ". Bu cümle ne doğrudur ne de yanlış;ancak, "x, bu nedir dedi"dersek, ışte o zaman doğru ya da yanlış olabılecek -mantık bakımından- bir cümle söylemiş oluruz. Bu cümle artık soru kipinden değıl, bıldiri kipinden bir cümledir. Aynı durumu ünlem, dilek ve buyruk kipli cümlelerde de görebiliriz. Bunlar da doğrudan alındıkları zaman, mantık bakımından ne doğru ne de yanlıştırlar;ancak bildirı kipi biçimine sokulunca, doğru ya da yanlış öner-

meler olabilirler. Sonuç olarak, cümleler içinde dolaysız bir biçimde doğru ya da yanlış olabilenler, yalnızca bildiri kipi türünden olan cümlelerdir.

Şimdi dile ilişkin gözlemlerimizi daha ileri götürmeye çalışalım. Bilindiği gibi dil, en geniş anlamda, herhangi bir eğilimin, bir yönelişin açığa vurulmasına, dolayısıyla da, bir zihinden başka bir zihne aktarılmasına yarayan "göstergeler dizgesi" olarak tanımlanır;bu bakımdan da dilin pek çok görevleri vardır. Son derece ince ve karmaşık bir araç olan dilin yardımıyla "inanç", düşünce, tasarı, dilek ve isteklerimizi başkalarına bildirdiğimiz gibi, bazı duygu ve tutumlarımızı açığa vurur, belirtir ve böylece bazı isteklerimizin yerine getirilmesini sağlamış oluruz. Pek çok ve çeşitli görevleri bulunan dilin toplumsal bir olgu olarak kendine özgu bazı nitelikleri de vardır, bunları şöyle sıralayabiliriz: Dil, insanlar için anlaşma ve bildirişme aracı olduğu gibi, düşünce alışverişi için de bir ortam oluşturur. İnsanlar arasındaki anlaşmayı sağlayan dil, tüm insan etkinliklerinin geçerli olduğu alanlarda ortak bir çalışma ortamı kurmalarını sağlar ve toplumun hizmetinde bulunur. Üretim alanında olduğu gibi ekonomik ilişkiler alanında da, siyaset alanında olduğu gibi kültür alanında da, toplumsal yaşayış alanında olduğu gibi günlük yaşayış alanında da dilin birleştirici, yapıcı ve yaratıcı işlevini hep gözününde tutmamız gerekir.

Dilin çok ve çeşitli olan görevleri, dilbilimi açısından, üç kısımda incelenebilir, bunlar: 1) Dilin Bildirme Görevi -buraya düşünme, inanma ve bilme edimleri girer-, 2) Dilin Belirtme Görevi -buraya duyma edimi girer-, 3) Dilin Yaptırma Görevi -buraya da dilek edimi girer-. Dilin temel ögesi olan cümle de, herhangi bir yönelimi bir zihinden başka bir zihine iletmeye yarayan en küçük dilsel birim diye tanımlanır. Tek heceli bir sözcükten kurulu cümleler olabileceği gibi, uzun ve çok daha karmaşık cümleler de vardır. Başlangışta tek bir belirli görevi olan kiplerden bazıları, özellikle de "Bildiri Kipi" ve bu kipin soru biçimi, asıl görevlerinden başka görevlerde de kullanılmaya başlanmış, böylece dilde **çok-görevlilik** (ya da **çok-anlamlılık**) dediğimiz olay ortaya çıkmıştır. **Çok-görevliliğin** ise dilde bir çeşit **görünüşteki-sentaks** ile **gerçek-sentaks** ayırımı yarattığı göz önünde bulundurulmuş, iletişimin sağlanabilmesi için hep **çok-görevlilik** olasılığını dikkate alarak gerekli çevirim işlemlerini yapmak gerekmiştir. Dilin gramatikal sentaksına her zaman güvenilemez; çünkü bir ifadenin gramatikal biçimi ile görevi arasında tam bir örtüşme olmadığından biçim bazen yanıltıcı olabilir. İfadelerimizin çoğu, günlük dilde, çeşitli dil görevlerinden birkaçını birden yerine getirmek isterler. Dilde **çok-görevliliğin** yararlarını, kısaca, dili daha etkili bir biçimde kullanmayı amaçlaması ve sağlaması ile açıklayabiliriz.

Psişik, pragmatik ve stilistik nedenlerden ötürü, **çok-görevli** bir dilin, **tek-görevli** bir dilden çok daha etkili olduğu kuşku götürmez. Yalnız bu durumun yararları yanında, bazı sakıncaları olduğunu da unutmamak gerekir. Dilde **çok-görevlilik** de bir **çok-anlamlılık** türü olduğundan, her **çok-anlamlılık** gibi yanlış anlamalara yolaçabilir. Dil, başka başka tipten sözcükleri tek bir gramer tipinde toplar; söz konusu sözcüklerin "bilgisel-anlam boyutu" yanında, bir de "duygusal-anlam boyutu" bulunduğunu gözden uzak tutmamalıdır. Gunlük dilde, olumlu ya da olumsuz, bizde herhangi bir duygusal yankı uyandırmayan sözcükler yok gibidir. Her sozcüğun bilgisel anlamı yanında, ya olumlu ya da olumsuz, bir duygusal yükü olduğunu görürüz.

İnsanlar arası bir anlaşma ve bıdırişme aracı olan dil, insan etkinliklerının tüm alanlarını kuşatır. Kültürun de taşıyıcılığını yapan dil, toplumun bütun üyeleri için ortaktır. Kültür, herhangi bir toplum katının özelliklerini yansıtırken, dil, toplumun farklı külturlerine hizmek eder. Toplumun her gelişme döneminde kültür içerikçe değişmeler gosterirken, dil, farklı dönemlerde aynı kalmış, eski kültüre olduğu gibi yeni külture de hizmek etmiştir. Dılin hiç değişmediğini düşünmek bir yanılgı olur;insan, toplum ve kültür gibi dıl de değişmektedir; ne var ki o, kendını yenılerken eskiyi de içinde barındırır;"gelecek"için tasarladıklarını, "geçmiş"ten de yararlanarak "şımdı"de kurmaya çalışır. Dil ile kültür sürekli bır devinim içinde değişmenin yasalarına uyarlar; bu bakımdan da, tarıhsel bır olgudurlar. Lehçelerin ve jargonların varlığı, bütün bır toplum için ortak olan dılin varlığını ve zorunluluğunu ortadan kaldırmaz;tersıne onun varoluş nedenini onaylar. Lehçe ve jargonlar, doğal halk dılının dallarını oluştururlar, her türlü dılbilimsel bağımsızlıktan yoksundurlar, bitkısel bır yaşam sürerler ve ulusal dile bağımlıdırlar. Bir dılin "gramatikal dizgesi" (Morfoloji ile sentaksı) ile "sözcük dağarcığı" (Vokabüler ile Leksıkolojisı) onun temelını ve özellıklerını oluştururlar. Yine bir dilin kararlılığı ve sağlamlığı, onun gramatıkal dizgesının ve sözcuk dağarcığının kararlılığı ve güçlülüğü ile açıklanabilir. Bır ıletişim aracı olan dil, düşünce ve davranışları anlama ve anlatma aygıtı olarak bir anlaşma ortamı yaratırsa da doğal dillerde düşünceyi bulandıracak, anlamayı zorlaştıracak bazı yanlar da bulunmaktadır.

Bilindiği gıbı duşüncenın temel koşulu **tek-anlamlılıktır**; yani sözcüklerin ve sözlerin hep aynı ve belırli bir anlamda kullanılması, başka deyişle, sözcüğün anlatımı ile cümlenin anlamının değışmemesidir. İşte bunu sağlamak için de dıllerin gramerleri kurulmuştur. Gramere göre sözcükler farklı tiplere ayrılmıştır; bu tıpler sözcüklerin cümlede aldıkları yere göre ayırdedilirler. Aynı gramer tipinden olan sözcükler, cümlenin kurulmasında aynı rolü oyna-

yan sözcüklerdir; bunlardan biri, cümlede öbürünün yerine geçebilir (Fiiller, sıfatlar ve isimler). Her dilde türlü tipten sözcükleri birleştirip cümle kurmayı sağlayan kurallar vardır. Bunlara "**Kuruluş Kuralları**" denir. Ayrıca bir ya da birkaç cümleden başka cümlelere geçmeyi sağlayan kurallar da vardır; bunlara da "**Dönüşüm Kuralları**" denir. İşte bu "**Kuruluş Kuralları**" ile "**Dönüşüm Kuralları**" birlikte bir dilin sentaksını oluştururlar. Dilin sentaksından başka bir de samantiki vardır; semantikten de, o dilin sözcüklerinin hangi şeyleri, nesneleri, durumları anlattıklarını gösteren disiplin anlaşılır; yani burada bir anlam yorumu söz konusu olmaktadır. Böylece semantik kuralları, sözcük ile onun dışındaki şeyin, yani dil-dışı nesnenin birbirine karşılık olmasını ve onların örtüşmelerini sağlayan kurallar olacaktır. Bir dilin ideal durumunu onun grameri ve sentaksı belirler; oysa dillerin bu bakımdan kuruluşu pek başarılı değildir. Örnekle, gramerde ne kadar görev-tipi yani, cümlede yeralma ile anlam vermeye göre tipler varsa, o kadar da kategorinin bulunması gerekirdi; oysa dillerde bu açıdan pek çok karışıklıklar göze çarpar. İşte dillerdeki bu bulanıklıkları giderebilmek için mantık işe karıştırılır.

Mantıkta önermeleri birbirlerine bağlayan birtakım sözcükler vardır; kendi başlarına bir anlatımları olmayan, ancak önermeler arasındaki ilintilere göre önermeleri bağlayan bu sözcüklere "mantık değişmezleri" denir; aynı görevi yerine getirdiklerinden bunların bir tek kümede toplanmaları, bir tek tipi meydana getirmeleri gerekirdi. Gerçekte ise dil bunları ayrı ayrı gramer tiplerine dağıtmaktadır; şöyle ki, "Veya" (V), "ve" (Λ), "...ise... dır." (→), bağlaçlar gurubunda; "içerir" (⊂), "bağdaşamaz, değil" (,-), fiiller gurubunda; çeşitli yabancı dillerdeki "article"lar tanım edatları gurubunda; (şu), (bu), (o), gösterme edatları gurubunda yer alırlar. Mantık hepsini bir arada kullandığı bu "mantıksal değişmezler" ile böylece doğru ve değişmeyen ifadeler oluşturur. Oysa dil, mantık göstergelerini kullanmadığı için "çok-anlamlılıktan" ve bulanıklıktan bir türlü arınamaz. Dil, açık seçikliğini ve "tek-anlamlılığını", mantığın yapısını kendi iç yapısına aktarabildiği oranda sağlayabilir ancak; ama bu da bir yere kadar olanaklıdır. Dile gelince o, mantığın yukarıda belirtilen durumuna karşılık, başka başka tipten sözcükleri bir tek gramer tipinde toplar. Örnekle, gramerin isim tipini alalım; fizik nesneler için, ağaç, iskemle, araba...Moral kişilikler için, devlet, hükümet, parti...Fizik durumlar için, ışık, ısı, enerji...Fizyolojik durumlar için, uyku,uyanıklak...Psikolojik durumlar için,sevgi, istek, haz...Fizik edimler için, yürüyüş, çalışma...Mantık işlemleri için, yargı, usavurma, kanıtlama...Fizik arantılar için, ivme, hız, yoğunluk, güç, kütle...Etik bağıntılar için de, dost, düşman, değer-yargıları vb. vardır. Görülüyor ki bu denli çeşitli guruplamalar içinde günlük dil ile dü-

şünmeye kalktığımızda kaçınılmaz olarak bir anlaşma aksamasıyla karşılaşacağız. Bu açmazdan duze çıkabılmek için de gündelık yaşamda kullanılan dilin dışında mantığın yapısına uygun yapma bir dil kurmak gerekecektır;mantığın yapısını temele alan böyle bır dil ise, açık seçik ve doğru bır anlatıma sahıp olacaktır.

Demek ki düşünmek için günluk dili kullandığımızda, düşüncemize birçok bozukluk ve aksaklıkların karıştığını görüyoruz, düşüncemızde bır bulanıklık ortaya çıkıyor. Dıl duşüncemizin bır aracıdır, ama, doğru düşunce söz konusu olunca, bu aygıtın pek de öyle sağlam bir araç olmadığı ortaya çıkıyor. Imdi, düşuncenin doğru olarak dile getirılmesi, ve doğru anlaştılabılmesı için, günluk doğal dılın yerıne, onun kusurlarından arınmış yapma bir dıl kullanmak gereği doğuyor. Işte burada yapma bir dil olarak mantık dısiplınıne başvuruyoruz. Mantık, sözcük tiplerini birbirleriyle karıştırmayan, sözcükleri önermeye belırlı ve tutarlı bır bıçımde yerleştıren yapma bir dıldır. Bu yapma dılın yapısı ile matematığin yapısı arasında belirgin benzerlikler göze çarpar. Bilindiği gibı matematık, belırlı sımgeler ve kurallar kullanan ıçerıksız kavramsal bır dızgedir;yani, 3, √-ı, x, -, =,π dediğimiz zaman hiçbir belirli nesneden sozetmeyız. Başka bir deyişle matematiğin gostergeleri doğa hakkında bize hıçbır bilgi vermezler: kavramsal konstrüksiyonlar olarak onlar ancak dış dunyadaki nesnelerle aralarında bır karşılıklılık bağı kurulunca bize bılgı sağlayabilirler. Demek matematik, salt bır sentaks dizgesi olarak karşımıza çıkmaktadır; salt bir sentaks dizgesi olduğu için de matematık 3, √-ı, a x, -, =,π türunden simgelerle kurulabilmekte, böylece duşuncenin gidişi otomatık bir bıçime dönuştürülebılmekte, yanı düşünce hesaba benzeyen bir ışleme çevrilebılmektedır. İşte buna benzer bır dönüşüm sayesinde mantık da dılden, pekinlik bakımından, daha üstün bir alan olarak karşımıza çıkmaktadır. Matematik, içeriğe sahip bulunmadığı, dünyadaki değişmeler -gerçeklikler- hakkında bize bilgi vermediği için, onun iç yapısında ve işleyişinde düşuncenın içeriği değil, yalnızca gidiş -çıkarım- yolları görülmekte ve bu gıdış yolları da işlem biçimde geliştiğinden, düşuncenın gidişinde yapılan bir yanlış, kendisini bir işlem yanlışı olarak göstermekte, böylece de eğer varsa yanlışın kolaylıkla ortadan kaldırılması sağlanabilmektedır. Bunun gibi bir yapma dil olarak mantık da yalnızca bir sentaks dizgesi gıbi kurulacak olursa, bu sentaks bize düşünmenin herhangi bir içeriğini değil, yalnızca gidiş -çıkarım- yollarını verecektır. Fakat bunun için de bu yapma dili tıpkı cebir gibi simgelerle kurmak, böylece de düşünüşü otomatıkleştirerek işlem biçimine sokmak gerekecektir. Böylece mantık, düşünüşün yalnızca gidiş -çıkarım- yollarını gösteren ve hesap, işlem bıçiminde işleyen, simgelerle kurulmuş yapma bir

sentaks dizgesi olarak ortaya çıkmış olacaktır. Bu sav, Modern Mantığın-Matematiksel ya da Sembolik Mantığın-ortaya çıkış gerekçesidir ve bütün bilgisayarlar bu tezle oluşturulmuşlardır.

Öte yandan modern matematiğin yöntemiyle günümüzde yeni bir gramer kavramı oluşturulmaya çalışılmaktadır. Bilindiği gibi modern matematiğin temel taşı "kümeler kuramı" olup, bu kuramın artık yalnızca matematikle değil bütün öteki bilimlerde de geçerli olduğu kabul edilmektedir. Örneğin biyolojide gövde bir kümeler toplamı olup, beyin kumesi, kalp kümesi, damarlar kümesi, vb. kümelere ayrıldığı gibi bunların hepsi de alt kümeler ayrılmaktadır. Bu model, kimya, astronomi, coğrafya, jeoloji, psikoloji, sosyoloji, tarih, sibernetik, biyonik gibi yalnız doğa bilimlerinde değil, kültür bilimlerinde de uygulanmaktadır.

Genel olarak bir dilde konuşma, önce adlandırma, sonra da nitelendirme olarak karşımıza çıkar. Biz bütün gözlemlerimizi bu yolla yapar, goruşlerimizi de başkalarına bu yolla aktarırız. Örneğin önce çevremizde gördüklerimizi "ağaç", "kuş", "deniz" vb. biçiminde adlandırır, sonra da bunları belirli özellikleriyle nitelemeye çalışırız. İşte bu ilk işlemden **adlar (isimler)**, ikinci işlemden de **sıfatlar** ortaya çıkar. Öte yandan doğadaki anlam farklılıklarının ortaya çıkarılabilmesi için yalnız adları değil, sıfatları da niteleriz ve bunlara da "zarf" deriz. Aslında zarflar fiilleri niteler; imdi sıfatlar adlara göre ne ise zarflar da fiillere göre odur;ayrıca zarf, kendi kendisini de niteler. Kısaca sıfatlar ve zarflar da bir tür adlandırmadırlar. Yanı biz yalnız nesneleri değil, özellikleri de adlandırırız. Adlandırmada ikinci öge **fiillerdir**, eylem adlarıdır. Adlarda olduğu gibi fiiller de nitelik belirten olarak karşımıza çıkarlar ve bunlara zarf deriz (çok yedi, hızlı hızlı yürüyor, sabah ne yapıyorsun ? gibi).

Demek her cümlede iki ana küme ortaya çıkmaktadır, bunlar: 1- "Ad kümesi", 2- "Fiil kümesi". Ad kümesinde isimler ve uyduları olan sıfatlar, zarflar, zamirler birer alt-küme oluştururken, fiil kümelerinde başta fiiller olmak üzere, zarfların çeşitleri, edatlar, bağlaçlar bulunur. Ad tek bir sözcükten oluştuğu gibi birçok sözcüğün bir araya getirilmesiyle de oluşur, ve tek bir kavramı anlatır (buzdolabı, ayçiçeğiyağı, dişfırçası gibi);sıfat da yalnızca sözcük değil, sözcük toplulukları da olabilir (karalahana, acıbadem gibi) .

Bütün ad, sıfat, zamır ve fiillerin sözcüklerin yapılarına göre değil, işlevlerine göre tanımlanmaları gerekir; böylece ad, sıfat, zamir, fiil yerini tutan sözcük toplulukları da sözcük türleri arasında yer almış olurlar ve dilde bir anlam zenginliği doğmuş olur. Cümledeki ana kümelerin böylece belirlenmesinden sonra sıra fonksiyonlara gelir. Fonksiyonlar ise iki ana küme arasındaki ilişkilerdir. Şimdi modern matematiğin kümeler kuramını bir cümleye uy-

gulayalım:"Çocukluğumda elimden hiç duşürmedığım, sık sık okuduğum bır kitabı, geçenlerde, kıtaplıkta birdenbire buldum". Bu cümlede ıki ana sözcükten biri "kitap" (ad), öteki de "buldum"dur (fiil). Burada "elimden hıç düşürmediğim", "sık sık okuduğum"sözleri kıtabı nitelemekte (sıfat) ve onunla birlikte bir küme oluşturmaktadır. "Geçenlerde kitaplıkta birdenbire" (zarf) sözleri de "buldum" fiili ile birlikte bir başka küme oluşturur. İsim kümesındeki "çocukluğumda" zarfı, "elimden hiç düşürmedığim" sözcükleriyle birlikte bir alt küme oluştururken, "Geçenlerde, kitaplıkta, birdenbire"zarfları da "buldum" fiilinin zaman ve yer zarflarını meydana getirir.

Leibnız, felsefe okullarındaki tartışmaların sonuç vermemesinin başlıca nedenini günlük dılın anlatımının kesin ve pekin olmamasında bulur ve şöyle der:"Gunlük dil ile yurütülen usa vurmalara çok kez farkına varmadan ve ıstemeden yanlışlıklar, yanılmalar karışır; oysa tek-anlamlı, ve iyice tanımlanmış bır dılın kurallarıyla insan, bir denklemin çözümünde olduğu gibi, ıster ıstemez doğru sonuca varacaktır". [2] Mantık, geçerlı düşuncenın genel ılkelerini araştıran bir bilim olarak tanımlanabilır;onun amacı, psikolojık bir olgu gibi değıl, ama ınançlarımızı ve bılgılerimizi dile getiren bır araç olarak yargılarımızın niteliklerini tartışmak, özellikle de, verilen yargılardan öteki yargılara nasıl geçıldiği ve yargılarımızın bırbirlerini hangi koşullar altında izlediğini doğru bır biçımde araştırarak saptamaktır. Bu nedenle mantık, normativ ya da regulativ (kural koyucu ya da düzenleyici) bır dısiplin olarak tasarımlanabilir; ayrıca bu nitelıklere onun etık ve estetık ile ortak olarak sahip olduğu da savunulabilir. Modern mantığın kurucularından De Morgan'a göre, "Mantık, akılyürütmenin çıkarımları gerçekleştiren kısmının kendıne özgü yapısının incelenmesidir". [3] Burada kendilerinden bir çıkarımla türetılen olguların, kanıların ya da tahminlerin doğruluğu sözkonusu değıldir;sözkonusu olan yalnızca, öncüllerin doğru olduğu hallerde çıkarımın da kesin olarak doğru olacağının dikkate alınmasıdır. Mantık, düşünce olarak düşüncenin yani içeriksiz düşüncenın yasalarının bılimidir. Buradaki salt düşünce, matematiğin katışıksız düşüncesiyle aynı şeydir. Bu bakımdan mantığa, zihinsel tekniklerin tekniği de diyebiliriz;burada, zihnin doğruyu yanlıştan ayırdığı genel süreçlerın incelenmesidır sözkonusu olan. Her bilimin kendi yöntemını ve tekniğini kurduğu düşünülürse, mantığın da kendi genel yöntemini ve tekniğini kurduğu söylenebilir. İşte bu kendine özgü yöntem ve teknik sayesinde mantık, açık-seçik ve doğru düşünmemizde, kendımızi kesin bir bıçimde anlatmamızda ve başkalarının önermelerini ve kanılarını doğru ve tam olarak değerlendirmemizde yardımcı olan bir araçtır.

Bilım, doğruluk oranı yüksek güvenilir ve pekın önermeler topluluğudur;

ve her bilim dalının kendi terimlerinden oluşan bir üstdili ve mantığı bulunmaktadır. Mantıkçının buradaki görevi, bilimin doğru önermelerini yanlış olanlarından ayırdetmeyi kolaylaştıracak, doğru önermeler bütününün bir dizge olduğunu gösterecek ve önermeleri temellendirebilecek bir düşünce sistemi kurmaktır;yani bilimin doğru önermeler bütünü ile mantık disiplini arasında bir örtüşme, birebir karşılıklılık elde etmektir amaçlanan. Bunun için de mantığın temelinde öyle kavramlar bulunmalıdır ki bunlar bilim diline de tek tek çevrilebilsin. Nitekim Aristoteles'in fiziği ile mantığı arasında tam da böyle bir uygunluk vardır;Newton'un fiziği ile iki değerli mantık arasında da böyle tam bir karşılıklılık bulunduğunu görüyoruz. Yeni bilimsel kuramlar ortaya çıktıkça bunların yorumlarını yapacak yeni mantık dizglerinin de oluşması gayet doğaldır. Geliştirilmiş ve zenginleştirilmiş yeni mantık dizgelerinden de -çok değerli mantıklardan- bir bakıma yeni yapma diller, yeni sentakslar anlaşılmalıdır. Örnekle, bir Einstein fiziğine karşılık olabilecek bir mantık belki çok değerli mantıklar içinde bulunabilir. Kant, felsefesini Newton'un fiziği üzerinde kurdu;onun mantığı ve dili, zamanı dışarıda bırakan üç boyutlu evren anlayışını kuşatabildi. Oysa Einstein fiziğinin dört boyutlu evren anlayışına karşılık olan bir felsefe ya da mantık ve dil henüz oluşturulamadı. Başka deyişle, çağdaş fiziğin "relativite kuramı"na karşılık olan bir mantık yani yapma bir dil, dört boyutlu evreni yorumlayan bir felsefe henüz kurulamadı. Bunun gerçekleşmesi için yapılan çalışmaların sonuçlarını beklememiz gerekiyor.

Dar anlamda mantık için, akıl yürütme ve belgeleme yardımıyla, geçerli çıkarımları geçersiz çıkarımlardan, doğruyu yanlıştan ayırdetmenin kurallarını saptayan bir bilgi dalıdır diyoruz. Geniş anlamdaki mantık ise, insana her konuda açık seçik düşünmesini, düşündüklerini ve inandıklarını da, belirli ve tek-anlamlı bir biçimde dile getirmesini, ayrıca ister kendi buluşu ister başkasınınki olsun, ancak yeterince belgelenmiş bir inancı, yani pekinleşmiş bir inancı doğru saymasını, yeterince belgelenmemiş ve pekinleştirilmemiş herhangi bir inancı da doğru diye kabul etmemesini öğütler. Bu da bize yaşamda her zaman eleştirilebilir ölçütlerle iş görmeyi, kullandığımız her aracı zaman geçtikçe gözden geçirmeyi öğretir. Katı ve donmuş ilkelerle bilgilerimizin gelişmesi ve daha ileri gitmemiz olanaksızdır, çünkü değişen yaşama bağlı olarak dillerimiz gibi mantığımız da değişmektedir. Yaşamın mantığı yoktur denirse de, mantıksız bir yaşam da olanaksızdır. Dil ve mantık yaşam aracılığıyla olgunluk kazanırlar ve insanlara hizmet ederler. İmdi ögeleri uzlaşım yoluyla saptanmış bir simgeler dizgesi olan dil ile soyut ögelerden, içeriksiz kavramlardan kurulan mantık arasında sıkı bir ilişkinin bulunduğunu görüyo-

ruz. Bir topluluk içindeki sözel etkinliğin hepsi ile ses tiplerinin soyut dizgesi ve onların karmaşık bir biçimde birleşme kurallarından oluşan dil, bu ikinci yanıyla, mantıkla ilgi içinde bulunur.

Doğal dilin karşısında yapma bir dil ve yapma bir sentaks olan mantık, matematik ile de ilişki içindedir. Mantık, matematiği de içine alan daha geniş ve kapsamlı bir disiplindir. B.Russell'a göre, "mantıkçı da tıpkı matematikçi gibi ne söylediğini bilmez";[4] çünkü uğraştıkları alanlar içerikten yoksun, dış dünya üzerine bilgi vermeyen, somut-duyusal verilerle ilgisi olmayan alanlardır. Bazı matematikçi-mantıkçılara göre, matematiğin görevi, hep doğru önermeler kurmaktır, yani ögeleri hangi doğruluk değerlerini alırlarsa alsınlar, hep doğru çıkan formüller ortaya koymaktır. Onlara göre matematik, bu formüllerdeki ögelerin doğruluğa uygun olup olmadığını araştırmamalı, ama bunların doğruluk değeri ile içine girdikleri ifadenin doğruluk değeri arasındaki ilişkiyi ortaya koymalıdırlar. Oysa öteki bazı matematikçi-mantıkçılara göre ise, soyut matematiksel kavramlar ya da kuramlar topluluğu olarak matematik, "aksiyom" denilen, ne geçerli ne de tutarsız önermelerden geçerli çıkarımlarla "teorem" denilen önermelerin türetilmesi demektir. Matematik, gerçekten de geçerli önermeler yani totolojiler kurar ama, bu totolojiler "aksiyom" "belit" ya da "teorem"ler değil, "A→T" biçimindeki koşullu önermelerdir. Bilimsel yasalara da "A→T" (Aksiyom doğru ise, Teori doğrudur) biçimindeki koşullu bir önermeye "deney" ve "gözlemin" katılmasıyla, yani onların denetlemesiyle ulaşılabilir. Günümüzde bir bilim yasasına şöyle bir süreç sonucunda varılabilmektedir:[(A v H)→T] + [(DΛG)]⇒ B.Y. Burada aksiyom (A) ya da hipoteze (H) dayanarak bir teori (T) oluşturuyoruz; sonra da bu teoriyi deney (D) ve gözlem (G) ile denetliyoruz. Yapılan hesaplar - "varsayımlar"- ve "öngörüler"- ile yani "teori" ile "gözlem" ve "deneyler" birbirlerini doğrularlarsa, yani geçerli bir çıkarım elde edebilirsek, bilimsel bir yasaya (B.Y.) ulaşmış oluyoruz. Doğru bilgi, demek oluyor ki, geniş anlamda, kuram ve eylem (teori ve gözlem) arasındaki geçerli ve tutarlı bir ilişkiye dayanmaktadır. Bilindiği gibi, matematiksel teorinin tanımında, "aksiyom" kavramının önemli bir yeri vardır. Bütün matematiksel diller, kendi sentakslarına uygun olan doğru önermeleri ortaya koyarlar. Çünkü teoremler, önermelere, başka deyişle hipotezlere bağlıdırlar, yani görelidirler. Mantıksal aksiyomlar ise geçerlidirler, yani totolojiktirler; matematiksel aksiyonlara gelince onlar geçersiz ama tutarlıdırlar. Önermelerin mantıkça geçerli olmaları demek, önermelerde mantıksal yorumların değişmemesi ve mantıksal değişmezlerin yorumlarının hep aynı kalması demektir. Örnekle, " 2 + 2 = 4 " ifadesi, matematikte geçerli, fakat mantıkta geçersiz ama tutarlıdır. İşte bu bağlamda mantık, matematiğin sınırlarını belirleyen bir disiplin olarak ortaya

çıkar ve matematikteki "teori" anlayışı, mantık bakımından kısıtlı bir anlayıştır. Doğadaki olgular ayrı ayrı bilimlerin konusudurlar; onun için **matematik, kimya** ve **tarih** gibi bilimlerde doğruluk değerleri aynı biçimde aranamaz; matematikte, "aksiyom", "hipotez", "postulatum", "teorem" ve "tanım"lardan başlayarak, kimyada "gözlem" ve "deney" yaparak, tarihte ise "belgeler" toplayarak inceleme ve araştırmalar yapılır. Burada düşüncemizin konusu olan "nicelik", "madde" ve "olay" gibi özelliklere göre doğruluk değerini arama yolları da değişir. Mantık, türlü konularla birlikte değişen bu araştırma yöntemlerini de bize öğretmeye çalıştığında, "Bilimler bilimi" ya da "Bilimler felsefesi" adını alır.

Mantıkla matematiğin arasında genellikleri bakımından bir benzerliğin olduğunu gördük; bu yakınlık her iki alanın içerikten yoksun olmasından kaynaklandığı gibi, mantığın da matematiğin de akıl ilkelerine dayanmasında bulunabilir. Soyutlama yapan bu iki disiplin de genel-geçerlikleri olduğu savındadırlar. Henri Poincare, "doğa olaylarını incelemek ve anlamak için, matematik bir araç olarak bizlere önemli hizmetlerde bulunur" [5] der. Sayılarla uğraşan matematik, ölçülebilen niceliklerin bilimidir. Matematikteki ölçme işlemi, "adlandırıcı ölçme", "sıralayıcı ölçme", "aralıksal ölçme", ve en yetkini olan "oransal ölçme" olmak üzere dört evreden geçmiştir. Bilindiği gibi matematik, genelde, sayılar ve oranlar temeline indirgenebilir; başka deyişle, matematiğin temel yapı taşları sayılardır ve yaptığı işlemler de sayılar arasındaki oranların incelenmesidir. Auguste Comte bu konuda şöyle der:"Matematik, nicelikler arasında bulunan değişmez oranlara göre, bazı oranlar yardımıyla, ötekilerini ortaya çıkarmaya yardım eden bir bilimdir". [6] Dış dünyadaki olgular ve onlar arasındaki çok yanlı bağıntıları zihnimizde matematiksel oranlar aracılığıyla yeniden kurarız. Bu bağlamda Galileo Galilei'nin de dediği gibi, "evren kitabı, matematiğin diliyle yazılmıştır"; [7] evrendeki olup bitenleri anlamak için, olgular arasındaki matematiksel ilişkiyi sezebilmek gerekir. Bu yüzden de bütün bilimler, inceledikleri olgular arasındaki ilgi ve bağıntıları en genel ve pekin bir biçimde ortaya koyabilmek için matematiğe başvurmak gereğini duyarlar. Çünkü matematik sayesinde zihnimiz en soyut kavramlar üzerinde düşünmeye alışır, kavramlar arasında bağıntılar kurar ve onlarla işlemler yapar. Ne var ki temeline sayıları alan matematik, işlemlerinde yalnızca mantıksal değişmezler dediğimiz niteleyicileri kullanan mantıktan daha dardır. Genel mantığın uygulama alanı olması ve zihnimizin bu yönde işlemesi görevini yüklenmekle birlikte matematik, kuramsal fizik ve astronomi gibi bilimlere de dayanak, temel olur. Zihnin yapısal özelliğinden kaynaklanan matematik, kurgusal, konstrüktif bir dizge olarak, aynı zamanda dış

gerçeklikiere ve olgulara da uygunluk gösterebilmektedir. Varsayımlar, teoriler ve hesaplamalar ile olguların gözlemlenmesi ve yapılan deneyler arasındaki uygunluk sonucunda biz doğruluğa varırız. İnsan bilgisinin temelinde de bu ölçüt yatar. Bu konuda Descartes şöyle diyor: "Aritmetik ve cebir, doğruyu bulmaya yarayan gerçek mantıkla bütünüyle birliktedir; bu iki genel bilim, bütün öteki özel bilimleri düzenler, yönetir ve kapsar" [8]. Matematik önermelerin apodiktik, genel-geçer ve zorunlu önermeler olduklarını vurgulamak için Bertrand Russell da şunu söyler: "Bundan yuz yıl sonra Londra halkının kimler olacağını bilemeyiz; ama o halktan herhangi ikisinin başka herhangi ikisiyle birlikte dört edeceğini pekala bilmemiz olasıdır". [9] Tabii bu Euklcides aksiyomatiğine göre böyledir ve o, bu dunyada kullanılabilirliği olduğu için işe yaramaktadır. Başka uzaylarda başka aksiyomatik sistemler "daha kullanılabilir" olduğu taktırde, o zaman bu dunya için geçerli olan Euklcides'in aksiyomatik dizgesi bırakılabilir. Buna örnek olmak üzere Einstein'ın fızığındekı dört boyutlu (uzay-zaman) evrene, Riemann'ın - boyutlu eğri geometrisinin -eliptik geometri- upuygun bır karşılık oluşturduğunu soyleyebılırız. Öte yandan temele bır başka aksıyomu koyan ve ondan türeyen Lobaçevski'nin aksiyomatığini de gözönünde bulundurmak gerekir. Özetle her alanda olduğu gıbi, Mantık, Matematık ve Dil alanında da mutlaklaştırmalardan kaçınmak, mutlakların görecelestırılmesine çalışmak bir zorunluluk olmaktadır; bu anlayış bıze çağdaş kuramsal fiziğin -olasılıklar ilkesi- bir hediyesidir.

Doğru düşunmede bır araç olan mantık, zıhnın ışleme biçimleriyle ilgilenır demıştik. Ancak psıkoloji bilimı de zıhnı ve onun bütün görünüş biçimlerini - hastalık durumlarını da- nesnel olarak inceler. Yalnız mantık zıhnin çalışmasıyla ilgilenirken, olgun, sağlıklı ve gelişmiş bir ınsan zihnini ele alır; ilkel insanın, küçük çocuğun ya da deli ve bunamışların düşünüş biçimleriyle ilgilenmez. Mantık, insan zekasının ideal bir örneğini vermeye çalışır; düşüncelerimizin, psikolojide olduğu gibi, nasıl oluştuğunu değil, fakat doğruyu bulmak için ne yolda çalışılması gerektiğini gösterir, doğruyu yanlıştan nasıl ayırdedebileceğimizin kurallarını araştırır. İmdi psıkoloji, zihin konusunda yalnızca düşünme olayının nasıl olup bittiğini araştırırken, mantık da doğru düşunmenin yollarını araştırır. Kendisini doğru düşünmenin yollarının araştırılmasına verdiği için de mantığa, doğru düşünme sanatı denır. Yalnız psikolojinin iyice bilınmeden mantığın da kavranılamıyacağını unutmamak gerekir.

Iletişimi sağlayan dil, anlatım bakımından her zaman apaçık olmaktan uzaktır. Yalnız işlemlerle çalışan mantık ise, doğru önermeleri yanlışlarından

ayırır. Ne var ki mantıksal düşünmenin de dil aracılığı ile gerçekleştiği bir olgudur. Düşünmenin dilsel olmayan biçimlerinin mantıkça denetlenebilmeleri, dile getirilmedikleri için mümkun değildir. Mantık, dilin sınırlarını gösteren, doğru düşünüp söylemenin kurallarını saptayan, yani dili düzenleyen, onun olabildiğince açık-seçik, tek anlamlı ve bulanıklıktan uzak olmasını sağlayan bir disiplin olarak anlaşılabilir. Dil ile mantık arasında görüldüğü gibi birleşen ve ayrılan noktalarla karşılaşıyoruz. Doğal diller sentaktik ve semantik yapılarıyla soyut bir bildirişme sistemi olmaktan uzaktırlar; çeşitli anlam katları ile yüklüdürler, tek anlamlılıktan yoksundurlar. Açık, belirgin ve pekin bir dil için yapma dillere başvurmak gerekir. Çünkü doğal dillerle bilim yapamayız. Yapma bir dil, yorumlanmış, biçimsel, anlam bakımından birebir karşılıklılığa dayanan bir dildir. Yapma dil, birtakım simgelerden oluşur, biçimsel bir dizgedir ve kendine özgü kurallarla işler. Bilindiği gibi, yapma diller, çeşitli bilimsel kuramların biçimselleştirilmesinin sağlanması ve ideal dillerin oluşturulmasını gerçekleştirmek için kurulmuşlardır. Biçimsel dizgenin yorumlanmış olması demek, oluşturulan semantik ve sentaktik kurallar yardımıyla, hangi anlamı ya da kaplamı, verilen simge dağarcığının hangi elemanlarına bağlayabileceğimizi bilmek demektir. Farklı özel kuramların biçimselleştirilmesinde kullanılan simge dağarcığı, kuramları terim biçiminde dile getirebilmek için mantık ve semantikin biçimselleştirilmesine yarayan bir ya da birkaç "betimsel" veya "kuramsal" değişmezleri içine almalıdır. Özel alanlarla ilgili olan çeşitli bilimsel kuramların oluşturulmasında pek çok yapma diller kullanılmıştır;örnekle, Reichenbach, "Quantum" teorisinde, Woodger "Hücre" teorisinde, Tarski ve Chiwisteck "Matematiksel Semantik" teorisinde, Carnap "Olasılıklar" teorisinde yapma diller kullanmışlardır. Ayrıca matematiksel ve semantik gerçekliğin yapısının daha açık-seçik biçimde ideal bir dille ortaya konabileceğini savunan düşünürler arasında Leibniz, Frege, Russell, Carnap, Quine, Wittgenstein, Nelson Goodman, Gustav Bergmann gibi mantıkçı ve matematikçiler de vardır.

İdeal dillerin temelinde bulunan doğal dile ilişkin örneğin çağdaş dilbilimci ve düşünür Noam Chomsky şöyle demektedir:"Her insan dil mekanizmalarına ve bilgisine doğuştan sahiptir. Bu durum da bir çocuğun birkaç ay içinde konuşmasını açıklar. Bu bakımdan dilbilimin amacı arkeoloji, biyoloji ya da etnoloji gibi insan doğasını tanımaktır". Bilim adamı dilci de olsa olgulara dayanmak zorundadır, kanıtlamak değil;çünkü, bilimde kanıt yoktur, olgular vardır, yalnızca matematikçiler kanıtlarlar. İşte bu aksiyomdan yola çıkan Chomsky'ye göre, bizler gördüğümüz gibi konuşmaktayız. Kimi özellikler öğrenilmekte, kimileri ise öğrenilmemektedir. Öğrenilmeyenler kalıtsaldır

ve genetik varlığımızın bir parçasıdır. dilimizi öğrenmiyoruz, çünkü bu bizde doğuştan var ve biyolojimize yazılı. Chomsky'ye göre, herhangi bir şeyi herhangi bir biçimde söyleyemeyiz. Bütün diller evrensel bir dilbilgisi üzerine kurulmuştur ve insanın konuşabileceği dillerin yapısı sınırlıdır. Bunun nedeni ise genetik varlığımızla koşullandırılmış oluşumuzdur. Biyolojimiz herhangi bir sesi üretmemizi ya da sesleri kombine etmemizi sağlamıyor. Çünkü dil doğal gelişimimizin bir ürünüdür. Ancak öteki yaşayan canlılardan farklı olarak insanın özgünluğü, sınırlı araçlarla zihninin sonsuz sayıda kombinezonlar yaratabilmesidir. İnsanlık, biyolojisinde olduğu gibi, dilbilim açıklamasında da türdeştir. Bu nedenle bütün diller öğrenilebilir ve birbirlerine çevrilebilir. İnsan için hiçbir çeviri zorluğu aşılamaz değildir. Chomsky'ye göre dilin kaynağı genlerimizdedir, ve dillerin görünür çeşitliliği arkasında, derin bir birliği vardır. Gerçekliği yorumlama yetimiz bizim genetik varlığımızda bulunmaktadır. Dil, bedenin buyümesi gibi biyolojiye bağlıdır, eğitime bağlı değildir. Dilin öğrenilmesinin fiziksel gelişimimizin evreleriyle çakışması olgusuna dayanarak Chomsky, dil organiktir, entelektüel yani zihinsel değildir yargısına varır. [10]

İmdi dil ile mantığın kendilerine özgü işlevleri olan anlatım araçları olduklarını söyleyebiliriz. Mantıksal denetlemeyi ancak dile getirme işlemi sayesinde gerçekleştirebiliyoruz. Yani dile gelmeyen düşünce biçimlerini mantıksal işlemlere uygulayamıyoruz. Düşüncenin araçları olarak dil ile mantık arasında da bir"içten bağıntı" (interrelation) ve bir "içten etkileşim" (interaction) bulunduğunu söyleyebiliriz. Mantıksal yapıdan bağımsız bir dil, iletişimi aksatan bir araçtan başka bir şey değildir. Geçerli ve tutarlı düşünme yollarını bilmedikçe, yani mantık denetlemesine sokulmamış bir biçimde düşündükçe doğru sonuçlara varmak olanaksızdır. Bilindiği gibi dayandıkları ilkeler aracılığıyla varabilecekleri ve elde edebilecekleri sonuçlar için, katetmek zorunda oldukları yolları bilimlere gösteren "yöntem"dir; işte bunu da bize mantık sağlar. Mantık ise dil aracılığıyle somutluk kazanır ve kitlelerce anlaşılabilir. Doğru çıkarımlar yapabilmemiz, doğru bilimsel önermeler kurabilmemiz mantık ile olanaklıdır. Düşünmenin düzenli işleyişini mantık üzerine alır, bu da bilimler alanındaki başarımızı sağlar. Yalnız bütün bunlar dilin varlığı ile gerçeklik kazanır. İlkeler ve kurallar kendi başlarına hiçbir değer taşımazlar; bunlar zihnimizin doğru işlemesine ve gelişmesine yardım etmek üzere kullanıldıkları sürece yararlı olabilirler. Bu bakımdan mantık gramere benzer;yanlış söyleyip yanlış yazan bir insanın gramer kurallarını ezbere bilmesi nasıl bir işe yaramazsa, mantığın bütün dallarını ve konularını ezbere bellemek de her türlü yararlılıktan ve geçerlilikten uzaktır. Sağlam bir man-

tık bizlere doğru düşünmek ve konuşmak alışkanlığını kazandırdığı gibi, sağlıklıktan uzak, körleşmiş bir mantıkla da hiçbir yere varılamaz. Bu bağlamda sağlam bir mantıkla ilişkisi olmayan bir dil de sürekli "semantık kirlenme" ile karşı karşıya kalacaktır. Bu da giderek "kültürel bir kirlenme"ye yol açacaktır. Dil ve mantık bağlamı, insanın yarattığı tüm değerlerin daha iyi anlaşılıp anlatılmalarında önemli bir yere sahiptir. Örnekle, felsefe yorumları eğer sağlıklı yapılmak istenıyorsa, kullanılan dil ve o dilin dayandığı mantık önem kazanır. Mantıkla sıkı bir ilgi kuran, kuruluşu sağlın olan, sözcük dağarcığı bol ve anlam ayrımları zengin olan böyle bir dil, ancak felsefe dili olabilir. Büyük dil ise, içindeki yabancı sözcükleri budayarak, kavram nüanslarını ortadan kaldırarak değil, onları özümleyip kendi mantığı içinde eriterek oluşur. Dil, bir ulusun kültürünün ve tarihinin taşıyıcısı olduğuna göre,

NOTLAR:

1. Ludwig Wittgenstein, **Tractatus Logico-philosophicus**, Edition Suhrkamp, s. 32/4, s.101/6.13, s. 89/5.621, s. 33/401, s.32/4001.
2. Leibniz, **Nouveaux Essais sur L'Entendement Humain**, Garnier Flammarion, Chapitre: XVI; b:131.
3. De Morgan. **Formal Logic** (Elements of Logic), ch. 1, s. 95.
4. B. Russell, **Mysticism and Logic**, s.75.
5. H. Poincare, **Les Dernieres Pensees**, s. 106-121.
6. A. Comte, **Cours de Philosophie Positive**, T. II, Librairie C.Reinwald, 1907, Paris, s. 80.
7. Galileo Galilei, **Two New Sciences**, Dover Publications, s. 137 ve 276.
8. R. Descartes, **Principes de la Philosophie**, s. 100-125.
9. B. Russell, **An Outline of Philosophy**, Meridiain Book, s. 274 ve 307.
10. Noam Chomsky, Syntactic Structures, s. 100 vd.

homo linguisticus
homo semioticus
homo postsemioticus

mehmet rifat

1.

İlişkiler ağından oluşmuş bir büyükluk olarak tanımlanan **yapı**, dil bilimleri açısından, incelenecek nesnenin içinde mi, yoksa incelemeyi yapacak düşünen insanın kafasında mı? Dilbilim ve göstergebilim bu ontolojik sorunun tartışmasını felsefeye bırakıp kendi varsayımsal seçimini yapar.

2.

Yapıyı nesnenin kendisinde görenler (bu anlamda **structure**), **dil** olgusunu ya da herhangi bir **dilyetisi**'ni, dışardan gözlemlenebilecek, salt gözlemlemeyle kendini ele verecek somut bir varlık biçiminde değerlendirip kuramsal seçimlerini de ona göre yaparlar: Nesnelerin ya da nesneler dizgesinin betimlenmesi yeterli bir çalışma biçimidir artık onlar için.

3.

Yapıyı, düşünen insanın kafasında görenler (bu anlamda **construction**), **varsayımsal-tümdengelimli** bir kuram ya da bir **çözümleme modeli** oluşturulmasına yönelik bir çalışma yaparak, nesneler dizgesinin üretiliş, kuruluş, yapılış aşamalarını, söz konusu kuram ya da model doğrultusunda yeniden üretmeye, yeniden kurmaya, yeniden yapılandırmaya çalışırlar: Amaçları, nesneleri, gözlemleyerek betimlemek değil, **tutarlı, tümükapsayıcı** bir kuram ya da model oluşturarak insanın ve insanın çevresiyle kuracağı ilişkiler

ağının taşıyacağı anlamlar demetini kavramaya çalışmaktır. Bu da bilimsel tasarının (çözümlemeyi yapacak kuramın yapısını oluşturma tasarası sürekli evrimini sağlamakla gerçekleşir.

4.

Dil bilimlerinde, araştırmacı, özellikle bir kuram doğrultusunda çalışıyorsa, inceleme konusuyla ilgili olarak, "o anda aklına ve işine gelen her şeyi" söyleyebilir mi ? Her şeyi söyleyebilmesi olanaklı mı?

Söyleyemez, söyleyebilmesi olanaklı değil ama söyleyenler de yok değil !

Bir anlamlı dizge üstüne konuşabilmek için, söylenecekların birbiriyle tutarlılık bağıntısı içinde bulunması gerekmez mi? Aynı dizgeye yönelik olarak, akla gelebilecek her şeyi söyleyebilmek için, tutarlı olmamak, tutarlı olabilmek içinse her şeyin söylenemeyeceğini bilmek gerekir. Dilbilim ve göstergebilim, araştırmacının "aklına esen her şeyi söylememesi için" kurulmaya çalışılmış bilimsel etkinlik alanlarıdır.

5.

Herhangi bir anlamlı dizge üstüne yorum farklılıklarının ortaya çıkması, her şeyin söylenebileceği anlamına gelemeyeceği gibi, tutarlığın da ortadan kalktığını göstermez. Yorum farklılıkları, incelenecek anlamlı dizgeyi ele alan yönteme ve anlamlı dizgenin incelenecek düzlemine göre, ortaya çıkabilir. Bu doğal bir sonuçtur. Ama, aynı yaklaşım yöntemini kullanan ve anlamlı dizgeyi aynı düzlemlerde çözümleyen göstergebilimsel çalışmalarda, birbirinden farklı bir çözümleme süreci yaşanıp farklı sonuçlar elde edilebilir mi? Edilebilirse, bu, her şeyin aynı yontem çerçevesinde kalınarak da söylenebileceğini mi, yoksa araştırmacılardan birinin, yaklaşım yöntemini iyi kavrayamadığını, çözümleme aygıtını iyi kullanamadığını mı gösterir?

6.

Dil bilimleri nesnelerine bakarken, bir yanda bir **bütünlük (birlik)** öte yanda da bir **çeşitlilik** görürler.

Bütünlük, bir ilişkiler ağının varlığını, çeşitlilik ise ilişkiler ağının değişik gerçekleşme biçimlerini çağrıştırır. Çeşitlilik vardır ama, her çeşitliliğin anlamlı bir ilişkiler ağı, yani bir bütünlük içinde yer alacağını da bilir dil bilimleri.

7.

Buna bir de kalıcı olan **evrensel yapılar** ile farklılaşma gösteren **gerçekleşme yapıları** arasındaki bütünleyici karşıtlığı ekleyebiliriz.

Anlam sürecinin oluşumundaki ilk katmanlarda, yani en derin, en soyut, en mantıksal düzeyde, evrensel nitelikli değişmez temel yapılardan söz edilebilirken, anlam üretim sürecinde mantıksaldan yüzeysele ilerledikçe, değişen

gerçekleşme yapılarına rastlanır.

Dil bilimlerinde yaklaşım biçimlerindeki farklılıkların en önemlisi de buradan kaynaklanır: Bazı kuram ve modeller, yüzeysel gerçekleşme yapılarını inceleme amacı güderken, bazıları yalnızca derin anlam yapılarını araştırır, bazıları da anlam sürecinin derinden yüzeye oluşum yapılarını değerlendirir.

Özellikle üçüncü girişim, birkaç kuşaklık büyük bir tutku, büyuk bir gönül işidir. Donmuş bilimden değil de, bilimsel tasarıdan söz edilmesi de buradan kaynaklanır. Sürekli gelişen bilimler ya da bilimsel tasarılar vardır artık.

8.

Anlam üretiminin sürecini çözümleyebilecek tutarlı ve tümükapsayıcı bir kuram ya da bir model (yapı, insanın kafasındadır) oluşturabilmenin belki de ilk ve temel koşulu, inceleme nesnesini (**konu, anlamlı dizge, anlamlı bütün** diye de adlandırabilir) yeniden yapılandırarak anlamlandıracak kavramlar (dolayısıyla da terimler) ağını aşama aşama ilerleyerek kurabilmektir. Birbiriyle bağlantılı olan, birbiriyle tanımlanan kavramların ve terimlerin sayısı, bilimsel tasarının gelişmesiyle birlikte değişime uğrarken, aralarındaki türdeşlik, işlevdeşlik bağıntısının da bozulmamasına özen gösterilir.

Birbiriyle tanımlanan terimler ağının, bir başka deyişle bir üstdilin yaratılmasıyla var olacak bir bilimsel tasarıyı "vülgarize etmek", bu bilimsel tasarının yalınlaştırılmış bir elkitabını yazmak olanaklı mıdır? Ya da ne olçüde olanaklıdır? Bugun sözgelimi mantıksal-matematiksel göstergebilim yöntemini (semiyotik diye anılanı) yalınlaştırarak anlatmaya çalışan bir elkitabına rastlanamaz. Ancak, kullanılan terimleri, sürekli açıklama yoluyla verebilecek bir kitaptan söz edilebilir. Bu tür bir kitap da, olsa olsa yalınlaştırılmış bir açıklamalı göstergebilim sözlüğü olur: Çünkü, bir üstdil, ne kadar yalınlaştırılmaya çalışılırsa da, yine kendi içinde kalınarak açıklanabilir, üstdili oluşturan her öğe (her terim) bir başkasıyla, başkalarıyla kurduğu bağıntıya göre tanımlanabilir.

9.

Dil bilimlerini yaratan ve sürükleyen bazı kültür çevrelerinde, yoğun aşamalardan geçmiş olan dilbilim, düşünsel varlığının bir bölümünü 1960'larda göstergebilime devredip hız keserken, göstergebilim, evrim sürecini hem dilbilimde olduğu gibi belli bir ilerleyiş hızına göre, hem de sıçramalarla gerçekleştirmiştir. 1990'lara gelindiğinde, bu kez göstergebilimin duşünsel kalıtımını "kendi kendine devretme"ye çalıştığı, sınırlarının nereye kadar uzanabileceğini, nereye kadar uzanamayacağını tartışma yoluna girdiği görülmektedir.

10.

Dilbilim yıllarını izleyen göstergebilim yıllarının ardından bugün artık göstergebilim üstü ya da göstergebilim - sonrası bir dönemin başlangıç yılları yaşanıyor, diyebiliriz. Böylece yüzyıllık bir süreçte, üç insan tipinin ortaya çıktığını ve bunların kimi kez birlikte, kimi kez de birbirini izleyerek var olduğunu söyleyebiliriz: Homo linguisticus (dilbilim yıllarının insanı), homo semioticus (göstergebilim yıllarının insanı), homo postsemioticus (başladığını varsaydığımız göstergebilim-ustu ya da göstergebilim-sonrası yıllarının insanı).

dil - mantık filozofu olarak abelardus ve ockham

betül çotuksöken

Kendine özgü bir biçimde varolanı ele alan felsefe çoğun, varolan - düşünme - dil ilişkilerini çözümlemeye girişir. Böyle bir etkinlik içerisinde felsefe bir yandan salt mantık ya da psikoloji olmadan, öte yandan da bir dilbilim olmadan, düşünmeyi ya da dili bir varolan olarak ama gerçeklikle, gerçeklik olarak kendini sunan bir başka varlık türü ile ilişkileri bakımından ele alır. Ancak bu noktada 'varolan' dendiğinde terimin belirgin bir biçimde ortaya konması; 'varolan'dan neyin anlaşıldığının belirginleştirilmesi gerekiyor. Burada dikkat edilecek olursa, 'varolan' kavramsal içerik açısından genişletilmiştir. Dış dünyada yer alan tekil varolanların, varlıkların yanı sıra, düşünmede varolanlardan, başka deyişle düşünme alanının nesnelerinden, kavramlardan, düşüncelerden; dilde varolanlardan sözcüklerden, terimlerden söz edilebilir. Düşünme ve dil boyutunda varlık bulanlar da, bu tür varolanlar da hiç kuşkusuz, gerçeklik alanında varolanlardan farklıdırlar. Varolma açısından bu farklı türleri ortaya koymaya ilişkin bakış açıları, varolma-düşünme-dil düzleminde yoğun sorunların doğmasına yol açmaktadır. Felsefe işte tam da bu noktada belirmektedir. Çünkü bu ilişkileri başka hiçbir bilgi dalı konu edinmemektedir. O halde felsefe varolana kendine özgü sorunlar, sorular öbeği çerçevesinde bakar; felsefe konusunu'var kılar'.

Varolan-düşünme-dil ilişkilerinde varolma hakkını kazanan felsefeye de bu

üç alandan biri açısından girme, başka deyişle bu üç alandan birini seçerek işte oradan felsefeye başlama söz konusu olmaktadır. Filozof ağırlığını hangi yana koyacaktır? Filozof seçimini hangi tür varolandan yana yapacaktır? Çıkış yolu gerçeklik alanındaki varolan mıdır; düşünme alanındaki varolan mıdır, yoksa dil alanı ve bu alandaki varolan mıdır?

Felsefeye farklı yerlerden, yönlerden giriş eğilimleri, tutumları çok ilginç, farklı sonuçlara da yol açmıştır felsefenin tümünde. Bu farklı tutumlar, felsefi söylemlerin özgül oluşunu da sağlamıştır öte yandan. Bir felsefi soylemi diğerinden ayıran ozgül ayrım, temelini bu bakış açılarında, felsefeye girilen bu noktalarda bulmuştur. Felsefi söylemlerin farklılığının varlık temeli işte budur.

Düşünme edıminin başarısına aşırı güvenme, düşunmenin içeriğinin (düşüncelerin) dile getirilebileceğine ilişkin tam bir inanış, filozofa, gerçeklik alanındakı varolanı tam olarak kavrayabileceği esinini verir. Bu tur yaklaşımlardan ve çözümlemelerden yana olan filozoflar, dizge oluşturmaya çok daha yatkındırlar. Boyle bir yaklaşımla amaçlanan, gerçeklik alanındaki varolana ilişkin, hıç eksiği gedığı olmayan bır 'tasarımlama biçimi'nin gerçekleşebileceğini benimsemekten başka bir şey değildir.

Felsefede çeşitli düzlemlerde oluşturulmuş yapıtlar, ortaya çıkan yazılı ürünler ve bunların oluşturduğu 'içdıyalog'dan ötürü; hatta, felsefece yapılıp edılenlerin genellikle birbirini gözardı edememelerinden ötürü, zamanla düşünmeye ve dile ilişkin bağıntıların ya da bu ıkı yönc ilişkin belirlemelerın, felsefenin üzerinde yürüyebileceği yollar olabileceği düşüncesine yol açmıştır. Bu nedenle, kımi filozoflar felsefeye düşünme ya da dıl alanından girmeyı denemışlerdır. Ancak kimı filozoflar da felsefece bakışın getirdığı hatta bir bakıma gerekli kıldığı çok yönlüluğü dıkkate alarak, bu uç alana ve onların aralarındaki ilişkilere el atmışlardır;bu üç alan ve onların aralarındaki ilişkılerden doğan sorunları çözümlemeye çalışmışlardır. Düşünmenin ürünü olan yapılar üzerinde düşünme, onları birer 'nesne' gibi alıp inceleme, eleştirme kimi filozofların gündemini oluşturmuştur. Bu filozofların felsefeye düşüncelerden yani dilde varolan düşünmeden girdikleri söylenebilir. Sonuçta bu filozoflar, felsefeye gerçeklik alanındaki varolandan giren filozoflarla uyuşabilirler, benzer sonuçlara varabilirler; ama bu arada varılan sonuçtan çok üzerinde yürünen yollar büyük önem taşımaktadır. Felsefe işte asıl bu yürüyüş yolunda kendini var kılmaktadır; gerçekleştirmektedir. Bu da onun 'neliğine' ilişkin en belirgin niteliklerden biridir denebilir.

Böyle bir belirleyiş açısından özetle şunlar söylenebilir: Kimi filozofların felsefe sürüvenini, gerçeklik alanındaki varolanın kendisi doğrudan doğruya

güduyor;belirliyor. Bu filozoflar yapıp ettiklerinin böyle bir tabana dayandığı savını benimsiyorlar. Kimi filozoflar ise varolana dil aracılığıyla yönelen düşünmeyi merkeze alarak onun, gerçeklik alanındaki varolanla ve dille olan ilişkisini kurmaya, göstermeye, felsefeyi tam da bu noktaya yerleştirmeye çalışıyorlar. Kimileri de varolana dil ve dilin olanakları açısından bakıp, bu üçlü ilişkiler topluluğunun yapısını bu görüngeden irdelemeye çalışıyorlar.

Dilin bir bakıma kendisi olan kuruluş biçimleriyle, onun çeşitli anlatım ya da dile getiriş olanaklarıyla insan dünyasını belirlemeye başlamasıyla birlikte, dilin doğasını kavramaya ilişkin çabalar, dilin kuruluşunu anlamaya yönelik çalışmalar, birçok filozofun ya da daha geniş olarak bir yazarlar öbeğinin asıl gündemini oluşturuyor. Düşünme edimının; sözün, dilin kendisini araştırması zamanla **trivium** adı verilen bir çalışma alanının doğuşuna yol açıyor. Gramer, diyalektik ve retorik, bu çalışma alanının alt başlıklarını oluşturuyor. Başlangıçta oldukça bölük-pörçük bir kimlikle ortaya çıkan çalışmalar bir süre sonra belli bir program çerçevesinde ele alınıyor. Böyle bir yapılanmanın kendini gösterişi büyük ölçüde, düşünenlerin ortak kaygılarına bağlanabilir:Dilde varolan kimi yapıları anlama çabası;hatta bu dilde varolan yapılara tıpkı gerçeklik alanındaymışlar gibi, varlıksal bir temel verme çabaları.

Bu bağlamda kutsal bir söz olarak 'söz' anlaşılır kılınmalıdır. Sözün kutsal olanına ilişkin 'felsefi duyarlık' bundan böyle yeni bir serüvenin de başlangıç noktasını oluşturacaktır. Yeni sorular ortaya çıkacaktır: Dilsel bir yapıyı en iyi biçimde anlamanın koşulları nelerdir? Özellikle bu tür dilsel yapıların (kutsal yazıların) varolan ve düşünmeyle olan ilişkileri nelerdir? Dildeki anlamların dayanak noktaları nelerdir?

Antikçağ felsefesinin sorunları ve bunlara ilişkin olarak benimsenmiş bakış açıları yeni sorunların ve bakış açılarının oluşumunda esin kaynağı olacaktır. Ortaçağdaki felsefe eski kaynakları kendince, kendi kaygıları doğrultusunda verimlendirmeye çalışacaktır. Böyle bir yaklaşımla oluşturulacak felsefe de büyük ölçüde bir dil ve mantık felsefesi olacaktır; eski ustalar bu iki alana ilişkin tutumlarıyla gözönünde bulundurulacaklardır. Ortaçağ felsefesi bir bakıma **bir dil ve mantık** felsefesidir; Ortaçağ filozofları da bir bakıma dil ve mantık filozoflarıdır denebilir.

Ortaçağ filozofları iz sürecekleri yollarda yalnız değillerdir; birçok Antikçağ filozofu, onlara duyumsadıkları kaygılarda kılavuzluk eder. Varacağı sonuçları, tanrıbilimdeki ve etikteki açmazlar için kullanmaya çalışan Abelardus ile, yine varacağı sonuçları içinde bulunduğu düşünsel gelenekten ötürü daha nesnel bilgilere ulaşmak için kullanmaya çalışan Guillelmus de Ockham'ın ortak ustaları vardır: Aristoteles, Porphyrios ve Boethius. Ayrıca

Abelardus için Priscianus da en verimli kaynaklardan biridir. Geleneksel düşünme biçimleri, otoriteye bel bağlayış, bu filozofların tutumlarını belirginleştirmelerinde büyük bir dayanak sağlamaktadır.

Abelardus XII. yüzyılın filozofu, Ockham ise XIV. yüzyılın filozofu olarak kendilerine değin ulaşan biçimiyle **philosophia perennis**'i değerlendirmeye çalışırlar; duyumsadıkları kaygılar doğrultusunda, geçmişte yolculuk yaparlar; iz sürürler. Geçmişteki felsefeye ilişkin bir bilinç oluşturmalarında, duyumsadıkları kaygılar onlara yol göstericilik eder. Yapılacak iş, her ikisi için de bir yandan özellikle mantıkta bir derinlik elde etmektir;öte yandan da dilin yapısını, işleyiş biçimini çözümlemektir. Bu;onlara dilin sözcükler, terimler alanıyla, gerçeklik alanının kendisini ilişki içine sokmaları gerektiği konusunda yeni bir yol açar. Bunu yapabilmenin en önemli koşullarından biri de her şeyden önce mantığa ilişkin olarak edinilen bilinçtir.

Abelardus'un felsefi söyleminde mantığa ilişkin belirleyişler çok büyük bir yer tutar. Başka bir deyişle, diyalektik ve gramere ilişkin çalışmalar onun için son derece önemlidir. Ona göre mantık ya da çağındaki deyişle diyalektik nedir? Mantık tasarımı bakımından Abelardus, Aristoteles'ın ve Stoacıların tutumunu benimseyen Boethius'u otorite olarak kabul etmektedir. **Logica Ingredientibus** ile **Dialectica** Abelardus'un iki büyük mantık yapıtıdır. **Logica Ingredientibus**'un ilk satırları Abelardus'un otoriteye dayalı mantık yaklaşımını sergilemesi bakımından ilginçtir. "Boethius felsefeyi üç türe ayırır: şeylerin doğasını inceleyen spekülatif felsefe;erdemli yaşayışı gösteren ahlak felsefesi, kanıtlamaları usa uygun olarak düzenleyen ve Eski Yunanlıların mantık dedikleri akla uygun bilgi. Kimileri mantığı bir bölüm olarak düşünmezler;Boethius'a göre, onu felsefenin bir aracı olarak görürler. Çünkü bütün öteki bilgi dalları herhangi bir şekilde bundan yararlanırlar;kendilerine özgü usavurmalarını mantıktan çekip çıkarırlar. Gerçekten de ister fiziksel dünya ile ister ahlakla ilgili problemler olsun kanıtlamaları sağlayan mantıktır. Boethius buna, hiçbir şeyin, mantığın, felsefenin hem bölümü hem de aracı olduğuna engel olamayacağı yanıtını verir; tıpkı elin, insan vücudunun hem aracı hem de bir bölümü olması gibi. Mantık kendi kendisine de bir araç olarak hizmet eder;örneğin, 'insan hayvan cinsinin bir türüdür' derken kendisini ilgilendiren sorular üzerine akıl yürüttüğü zaman kendisine de bir araç olarak hizmet etmiş olur. Ancak mantık her zaman mantığın bir aracı olarak kalmaz. Felsefenin aracı olduğuna göre, niçin az da olsa felsefe olmasın? Boethius da kendi öz konularını dikkate alarak onu, felsefenin iki öteki konusundan ayırır; mantık diğer iki dalın akılyürütmelerini düzenlemektedir. Eğer fizikçi, akıl yürütmelerini kendisi oluşturuyorsa ona bu sanatı öğreten fizik değildir,

mantıktır. [1]

Böyle bir mantık yaklaşımı, mantığa ilişkin böyle bir çözümleme, Ortaçağ mantıkçılarının Aristoteles mantığı ile Stoacı mantığı birlikte ele almayı amaçladığını göstermektedir. Bu anlayışa göre mantık felsefenin bir bölümüdür aynı zamanda.

Abailard on Universals adlı yapıtında Martin M. Tweedale, XX. yüzyılda Abelardus üzerine yapılan yorumların bir özetini verir. Tweedale bu yorumlardan ve Abelardus'a özgü adcılığın ana çizgilerini kısaca belirledikten sonra,onun mantığının bir **scientia sermonorum** olduğunu ileri sürer. Tweedale 'e göre Abelardus'un mantığı, cümle içindeki bağlama göre sözcükleri, sözleri ele alan bir bilimdir ve yine aynı araştırmaya göre Abelardus felsefi bakışa dayalı dil çalışmasına söyleminde büyük yer verir. [2]

Benzer düşüncelere, bir Abelardus uzmanı sayılabilecek olan Jean Jolivet'de de rastlamak olanaklıdır. J.Jolivet de **Art du Langage et Theologie chez Abelard** adlı yapıtının birçok yerinde onu bir dil ve mantık filozofu olarak gösterir. Yine Ortaçağ felsefesi ve mantığına ilişkin çalışmalarıyla tanınan L.M. de Rijk, Abelardus'u benzer biçimde niteler;ayrıca bu arada de Rijk skolastik yöntemin özgül ayrımlarından birini de ortaya koymuş olur: "Skolastik yöntemin gelişimi gerçekten de Ortaçağ mantığının ve anlambilimin gelişimidir. Mantık ve anlambilim oldukça sınırlı bir bölüm olarak yalnızca yeni mantık (**logica nova**) üzerine dayanmakta ayrıca XII. yüzyılın büyük mantıkçılarında (Abelardus, Melun'lü Robert, Paris'li Alberic) terimci (**terministe**) bir yol izlemekteydi.

"Bunlar, anlambilimsel yaklaşımın hemen tümüyle eksik olduğu **Organon**'un Aristotelesçi mantığının çok dışına çıkıyorlardı. Özellikle kavramların tanımını gözönünde bulunduran Aristoteles anlambilimsel çözümlemelerden haberdar olmamakla birlikte sözcüklerin anlamları arasındaki farkı biliyordu. 'Anlambilimsel' ve 'mantıksal sözdizimi' diye adlandırdığımız şey Aristoteles'te eksikti; bu gerçekten de onun zayıf bir yanıdır. Oysa bütün Stoacılar gibi, Ortaçağ mantıkçıları da bu konuda duyarlıydılar. Onların birçok zayıf yönlerine karşın, terimci mantık, bu ilgi konusunda övgüye değer ve anlamlı bir tanıklık yapar. Dildeki ayrımlar terimcilerde, ileri sürülen çelişkilerin ve bunlar üzerine yerleşen yanılmacaların maskesini düşürmeye yarar. Ama dilin çokanlamlılığı (**multuplicitas sermonis**) çocukça ya da ustaca yapılmış bir anlam belirsizliğinin oluşturduğu bir çokanlamlılık değildi. Bu çokanlamlılık düzgün bir dilin sözdizimsel, anlambilimsel ve hatta bilimsel karmaşıklığında ortaya çıkıyordu üstelik. Ortaçağın terimci mantığı sözdizimsel ve anlambilimsel sorunsalla uğraşmayı amaçlayan bir mantıktır.

Onun ürünleri skolastik yöntemin ilk harcı oldu, hatta Abelardus'ta skolastik yöntem dilbilimsel ve anlambilimsel çözümlemeyi merkeze koydu".[3]

Varolan-düşünme-dil arasındaki ilişkide Abelardus, düşünme ve dil üzerinde doğrudan, gerçeklik alanındaki varolan üzerinde de dolaylı olarak durur. Onun asıl ilgi alanı, de Rijk'ın da belirlediği gibi özellikle dil alanıdır; dildeki anlamlar alanıdır. Dile ilişkin bu duyarlık, onu gramer ve diyalektik çalışmalarına götürür. Hatta bu iki bilgi dalı öylesine birbirinin içine girer ki onları birbirinden ayırmak olanaksız gibidir. J.Jolivet'ye göre "çalışma koşulları, kültür ve anlayış biçimi onu şeylere ilişkin bilimlerden uzaklaştırır ve onu dilsanatlarına özel olarak da mantığa bağlar; incelediği kitaplarda, mantıkta ilkin sözcüklerle uğraşan bir disiplin görmenin özel motiflerini bulacaktır."[4]

İşte bu noktada Abelardus üzerinde Aristoteles, Boethius ve Priscianus üçlüsünün büyük etkisi olduğu kolaylıkla anlaşılır;Abelardus da her filozof gibi metinlere, taşıdığı kaygılar açışından bakar; metinleri kaygıları doğrultusunda verimlendirmeye çalışır. Abelardus, dile ilişkin kaygılarını çok farklı dil düzlemlerinde çözümlemeye girişir:sözcük, ad, fiil, cümle, cümle bağlamı ve söylem gibi farklı düzlemlerdir bunlar. Burada tümeller konusuna girmeden, Abelardus'un sadece sözcük düzleminde yapmış olduğu çözümlemeler ele alınacaktır.

Ancak sözcüğün ne olduğuna geçmeden önce, çok kısa bir biçimde de olsa, ona göre cümlenin ne olduğunu belirlemek gerekiyor. Bu konuda Abelardus geleneksel bir tutum sergiler; Aristoteles'in cümle tanımı onun için bir ölçüttür. **Dialectica**'da verilen tanım bunun en açık göstergesidir:Cümle "bir uzlaşıma göre anlamı olan ve ayrı olarak alınan her bir bölümünün de anlamı olan bir sestir" (**vox significativa ad placitum, cujus partium aliquid significativum est separatum**).[5] İşte bu cümle tanımı Jolivet'nin de titiz belirlemesiyle bir gramerciden değil de bir mantıkçı olan Aristoteles'ten alınmıştır.[6] Aristoteles'in **Peri Hermeneias**'ta verdiği tanıma bir göz atmak, benzerliği göstermek için yeterli olacaktır:"Söylem,[7] uzlaşımsal bir anlamı olan ve ayrı olarak alınan her bölümün de bir anlamı olan bir sestir"[8] Aristoteles **Poetika**'da da cümleyle ilgili olarak benzer bir tanım verir:"Cumle, bileşik ve anlamlı bir ses bütünü olup, bunun bazı parçaları kendi başlarına da anlamlı olabilirler."[9]

Cümlenin ögeleri ise sözcüklerdir ve sözcük türlerine ilişkin olarak Abelardus'tan önce Aristoteles tarafından ayrıntılı çalışmalar yapılmıştır. **Peri Hermeneias**'ta bu konuları ele alan Aristoteles, **Poetika**'nın 20. Bölümünü dilsel anlatıma ayırmıştır. Burada Aristoteles dilsel anlatımın ögelerini birbirinden ayırarak tanımlar verir:"Dilsel anlatımın bütünlüğü içine şu bö-

lümler girer:Harf, hece, bağlaç, tanım edatı, isim, fiil, hal ve cümle. Harf daha başka seslere ayrılamayan bir sestir. Fakat her başka seslere bölünemeyen ses de harf değildir. Tersine bir harfin ses olabilmesi için, onun bileşik bir ses bütününün parçası olması gerekir. Çünkü hayvanların da daha başka seslere bölünemeyen sesleri vardır, ancak bunlardan hiçbirini harf olarak adlandıramam (...) Bağlaç, bileşik, anlamsız olan bir ses bütünüdür (...) Tanım edatı, bileşik, anlamsız bir ses bütunüdür;bu ses bütünü, bir cümlenin başını yahut sonunu yahut da tek tek bolümlerini gösterir. (...) İsim, bileşik, anlamlı ve zaman yönünden belirlenmemiş olan bir ses bütünüdür. Bu bütünden hiçbir parçanın kendi başına bir anlamı yoktur. (...) Fiil, bileşik, anlamlı ve zaman belirlemesine sahip olan bir ses bütünüdur. Bunun da hiçbir parçası, isimde olduğu gibi kendi başına anlamlı değildir. (...) Çekim, isim ya da fiille ilgilidir. İsimde, bir ismi 'kimin' ve 'kime' yönünden yahut tekil ya da çoğul yönünden belirler, (...) Fiilde ise, anlatılanın tarz ve biçimini gösterir, soru ve emir gibi (...)" [10] Aristoteles'in burada verdiği tanımlar, dilde yer alan sözcük türlerine ilişkindir.

Ancak sözcüklerin asıl belirleyici niteliği nedir? Dili bütün düzlemlerinde anlam yönünden belirlemeye çalışan Abelardus, özellikle **Dialectica**'da yetkin bir mantıkçı tavrıyla ortaya çıkar. Ona göre sözcükler belirgin bir anlamı olan (**certam significationem**) belirli sözcükler (**dictiones definitae**) ile belirsiz bir anlamı olan (**incertam significationem**) belirsiz sözcükler (**dictiones indefinitae**) olmak üzere ikiye ayrılırlar. Burada Jolivet'nin yaptığı çözümlemeye göre ilkin gramerci, ardından diyalektikçi kimliği ile Abelardus kendini göstermektedir. Belirli bir anlamı olan sözcükleri Abelardus bir diyalektikçi olarak, belirli bir anlamı olmayan sozcükleri de bir gramerci olarak inceleyecektir. Sözcükleri belirlemede diyalektikçi Abelardus için **anlam** en önemli ölçüttür.

Ad, bir sözcük türüdür; adlar Abelardus için hem diyalektik hem de gramer yönünden ele alınmalıdır: "(adın) özellikleri anlamına göre (imleme bakımından), kuruluşuna göre, biçimlenişine göre olmak üzere ayrılacaktır (**juxta significationem, secundum positionem constructionis, secundum vocis compositionem**)". [11]

Anlamına göre adlar özel ya da tekil diye cins adları ya da tümel adlar diye ayrılırlar. Adların kuruluşu cins çeşitliliğine, örneğin Latincede dişil, eril, cinssiz oluşuna göre ve çekim eki alarak oluşturdukları hallerine göre ayrılırlar. Örneğin, Latince'de altı hal, Grekçe'de beş hal vardır. Abelardus'a göre adlar bir yandan temel sözcükler ya da türetilmiş sözcükler olmak üzere diğer yandan da yalın ve bileşik sözcükler olmak üzere ikiye ayrılırlar. [12]

Ancak Abelardus sadece adların değil, sözcüklerin anlamı üzerinde, onların imleme tarzları üzerinde özellikle durur. **Modis significandi** Abelardus için özel bir önem taşır ve bu konuyu ilkin daha genel bir bağlamda, daha sonra da özellikle sözcükler bağlamında ele alır; buradan da onun, çeşitli düzlemlerdeki varolanları sürekli olarak anlam ve imleme ilişkileri, tarzları bakımından ele aldığı söylenebilir:"İmlemek sadece sözcüklere ait değildir, şeyler de imlerler:yazılan ve kendini gözlerle karşı karşıya bırakan harfler, bize sözcüklerin öğelerini gösterirler. Bu nedenle **Peri Hermeneias**'ta şöyle denir: 'yazılı sözcükler soylenmiş sözcüklerdir' işaretlerdir yani onlar, onları imlerler. Çok kez de şeyler bir benzerlik gereğince başkaları tarafından imlenirler: Akhilleus'un yontusunun Akhilleus'un kendisini göstermesi böyledir. Ayrıca herhangi bir şeyi imlerle belli ettiğimiz de olur;sözcük gibi ve diğer şeyler gibi imleme işini gerçekleştirmek üzere yapılmış olanların da şeylerin imleri gibi imlemede bulunduğu söylenmektedir. Bununla birlikte, anlamlama konusunda her türlü kesin ilişkinin yokluğu durumunda sık sık bir şeyden ötekine geçeriz; fakat bu daha çok bir alışkanlık nedeniyle ya da onlar arasındaki ilişki nedeniyle olur:Başka biriyle görme alışkanlığında olduğumuz birini gördüğümüzde, hemen görmedeğimiz kişiyi de anımsarız; ya da herhangi birinin oğlunu ya da babanın kendisini görürsek, onları birbirine bağlayan bu ilişki nedeniyle derhal ötekini düşünürüz.

"İncelememizin konusu olan sözcüklerin anlamlaması (significatio) birçok şekilde anlaşılır: 1) 'Yükleme yoluyla' anlamlama vardır: Bu durumda **insan** sözcüğü bu adın verildiği **akıllı, olumlu, hayvanı imler.** 2) 'Belirtme yoluyla': **Akıllı** ya da **insan**, yüklemi oldukları tözleri adlandırırken, onların akıllı oluşlarını da belirtirler; bu nedenle Aristoteles **Kategoriler**'de şöyle der:'cins ve tür bir niteliği bir tözle ilgili olarak belirtirler' -kendisi hakkında bilgi veren bir nitelik gereğince, bu adların kendisine verildiği töz burada söz konusudur ve adlar onun bu nitelikle bezenmiş olduğunu gösterirler. 3) 'Tür aracılığıyla':Örneğin söylenen bir sözcük onu duyanın zihninde bir tasarım oluşturur ve bunu onun ruhunda meydana getirir; bu nedenle **Peri Hermeneias**'ta: 'Konuşan kımse bir tasarım oluşturur' denmektedir. 4) 'Değilleme yoluyla': Böylece belirli bir adla gösterilmiş bir şeyin belirsiz bir sözcükle herhangi bir şekilde imlendiği söylenmektedir; bu nedenle aynı yazarın aynı yapıtta şöyle söylediği düşünülür:'belirsiz olan herhangi bir şekilde bir şeyi imler';belirli bir aktarımın imlediğini yok sayma durumunda olduğu gibi. O bir insan olmadığı için bir şeye yüklenmiş olan **insan-olmayan** sözcüğü de herhangi bir şekilde insanı gösterir. Ama zaten, onunla ilgili belirli bir ad altında anlaşılmış olmayan her şeye yönelik olarak onun birçok

başka şeyi imlediği düşünülebilecektir. 5) Başka bir gösterme biçimi daha vardır: 'katılma ya da eşlik etme yoluyla': Bu nedenle Sokrates adının onda herhangi bir tarzda ilineksel karakterleri gösterdiği söylenir; ya da köpeğin havlaması onun öfkesini gösterir denir: Bir köpeğin kızmadıkça asla havlamadığı bilinmektedir. 6) Bir gösterme biçimi daha vardır: 'eşlik etmeyle ve belli bir artarda geliş yoluyla': Bir kişinin babası olduğumu söylemek, onun benim oğlum olduğunu sezinletmektir." [13]

Burada da görüldüğü gibi Abelardus dildeki sözcüklerin anlamlama (significatio) işlevini varolanla ilişkileri içinde nasıl gerçekleştirdiklerini ortaya koymaktadır. Başka bir deyişle burada belirtilenler, varolanı (dilsel ya da varlıksal) imleme yollarıdır.

Abelardus'a göre sözcükler doğrudan doğruya varolanı imler, sözcükler, tekil varolandan önce zihinsel bir varlığı, terimi imlemez;dolayısıyla bilgi doğrudan tekil varolanlara ilişkindir, yoksa bilgi zihinsel bir terim tarafından imlenen tekil hakkında değildir. Abelardus'ta dilsel düzlem doğrudan doğruya varlıksal duzlemi gösterir. İmlerin imlediği, şeyin kendisidir. Oysa Guillelmus de Ockham için dilsel düzlem zihindeki kavramları (terimleri) gösterir; doğrudan varolanı göstermez.

XIV. yüzyıl filozofu Guillelmus de Ockham'a göre, mantığa ilişkin bir bilinç olmadan, ilkin mantıksal bir belirleyiş içine girmeden bilgide hiçbir ilerleme elde edilemez. Bilgimiz önermelerle ifade edildiğine ve önermeler de terimlerden oluştuğuna göre, herşeyden önce terimleri incelemeyle işe başlamak gerekir.

Summa totius logicae'ın "**De terminis**" başlığını taşıyan birinci bölümünde dile getirildiği gibi terimler; **yazılı, sözlü** ve **kavramsal** olmak üzere üç öbeğe ayrılmaktadırlar. Geleneksel düşünme modellerine bağlılığı bakımından Aristoteles ve Boethius çizgisinde yer olan Ockham'a göre, terimlerin varolanı imleyişi dolaylıdır; Abelardus'ta olduğu gibi doğrudan bir imleyiş burada söz konusu değildir. Terim sesletilen bir terim ya da yazılı bir terim olarak alındığında, ilkin kavramsal terimi imler, kavramsal terim ancak varolanı imler. Öyleyse yazılı ya da sözlü bir terimin varolanı imlemesi doğrudan değil, dolaylıdır. "Sesletilen sözcüklerin ruhun izlenimlerinin imleri olduğunu söylediğinde (**Peri Hermeneias** 16 a 3-7) Aristoteles'in demek istediği budur ve sesletilen sözcükler kavramları imler dediğinde Boethius'un demek istediği budur. Genel olarak yazarlar bütün sesletilen sözcükler imler dediklerinde, onlar yalnızca sesletilen sözcükler şeyleri ikincil olarak imlerler, ruhun izlenimleri ise birincil olarak imlerler demek istemektedirler." [14]

İmleme, Ockham'da sesletilen ya da yazılan sözcükler yardımıyla ilkin zi-

hinsel düzlemde yapılır, sözcükler zihinsel tasarımları imlerler ancak dolaylı olarak varolanı imlerler: "Sesletilen sözcükler, zihnin kavramlarınca imlenen şeyler için kullanılırlar; böylece kavram birincil olarak ve doğal olarak herhangi bir şeyi imler, sesletilen sözcükler ise aynı şeyi ikincil olarak imlerler." [15]

Ockham bütün bu temel düşünceleri, daha sonra tümeller tartışmasında yandaşı olacağı görüşler, ayrıca da bilgi kuramı için kullanacaktır. Ona göre "ruhun izlenimi ya da kavram bir şeyi doğal olarak imler; oysa sözlü ya da yazılı terim sadece uzlaşımsal olarak imler. Bu ayrım daha başka bir ayrım ortaya çıkarır. Sözlü ya da yazılı bir terimin anlamını değiştirmeye karar verebiliriz; fakat herhangi birinin tek başına alacağı bir karar ya da uzlaşma, kavramsal bir terimin anlamını değiştirmede etkili olamaz." [16]

Kavramsal terim zihnin işleyişi sonucu oluşmuştur: "Ockham ikinci yönelimleri (izlenimler) (secundae intentiones), zihnin gıdımlı işleyişinden doğan ve doğal olarak ilk yönelimleri (izlenimler) (primae intentiones) imleyen ve ikinci aşamada yer alan kavramlar olarak gösterir hep." [17]

Ancak Ockham konuya daha farklı bir boyutta bakabilecek kişileri de hesaba katarak im sözcüğünün doğrudan şeylere ilişkin olabileceği durumlardan da söz eder: "Bununla birlikte, kılı kırk yaran kimseleri sakinleştirmek için, 'im' sözcüğünün iki farklı anlamı olduğu belirtilmelidir. Birinci anlamda im kaygı duyulduğu zaman akla başka şeyler getiren bir şeydir. Burada, başka yerde gösterildiği gibi, bir imin ilk kez anlatılan bir şeyi kavramamızı sağlaması gerekmez, ancak o şeyin bilgisi zihnimize yerleştikten sonra böyle bir şey olabilir: 'im'in bu anlamında, sesletilen sözcük şeyin doğal imidir, etki onun nedeninin bir imidir. Yine de 'im' terimini bu geniş anlamda kullanmıyorum. Öteki anlamıyla im akla herhangi bir şey getiren ve bu şeyin yerine geçebilen bir şeydir." [18] Buradan da anlaşıldığı gibi Ockham imlemeyi şeyler düzleminde hiçbir şekilde ele almak istemez. Bir şey bir başka şeyin imi olabilir; ancak ortak bilgilerin elde edilmesinde şeyler düzleminde kalınamaz; zihindeki kavramlar alanına geçilmesi gerekir. Dildeki terimler ilkin bu alana (zihinsel alana) sonra da dolaylı olarak şeyler alanına ilişkindir. Ockham böylece imi, dilsel ve zihinsel boyutta ele aldığını yani im kavramını genişlettiğini açıkça göstermektedir.

Birer filozof olarak Abelardus ve Ockham, herşeyden önce dilin, düşünmeyle ve varolanla ne türden ilişkiler içinde olduğunu araştırmak gereğini duyumsamışlardır ve bu konulara aydınlık getirdikten sonra ancak diğer konulara el atılabileceğini de sezinlemişlerdir. Her iki filozof da bakış açılarını mantık ve dil çalışmalarıyla belli bir temele oturttuktan sonra, bir başka de-

yişle varolan-düşünme-dil ılışkısini ozellikle dilden yola çıkarak bu doğrultuda çözümlemeye çalıştıktan sonra, diğer sorunlara ilişkin yaklaşımlarını sergilemeye başlamışlardır. Böylece bu iki filozofun da felsefeye dilden girdikleri açıkça görülmektedir. Her ıki filozof da dildeki anlamları çözümlemeyi denemişlerdir. Felsefece bakışlarını yönelttikleri diğer sorunları da bu yöntemle ele almışlardır. Nitekim Abelardus dildeki anlamları sorgulamayı tanrıbilim ve etik alanında da sürdürmüştür. Ockham da bu yaklaşımını bilgiyi temellendirmek ve tümeller sorununu çözmede uygulama alanına koymuştur. Her iki filozofun adı geçen konulardaki düşüncelerini anlamak için dile ve mantığa bakışlarını kavramak ya da hiç olmazsa onların dil ve mantık konularında ne denli duyarlı olduklarını bir kez daha ortaya koymak gerekmektedir.

NOTLAR:

1. P.Abelardus, "Logica Ingredientibus'un I.Bolumü" **Ortaçağda Felsefe**, B.Çotuksöken-S.Babur, Ara Yayıncılık İstanbul, 1989 s. 189-190
2. Martin M.Tweedale, **Abullard on Universals**, Amsterdam-NewYork-Oxford, 1976 s. 8
3. L.M.de Rijk, **La Philosophie au Moyen Âge**, Leiden, 1985, s. 98
4. J.Jolivet, **Arts du Langage et Theologie chez Aberlard**, Paris, 1969, s. 19
5. P.Abelardus, **Dialectica** 146, 35-36 Aktaran:J.Jolivet **Arts du Langage et Theologie chez Abelard**, s.28
6. **Agy**, s. 28
7. J.Tricot'nun verdiği dipnot: "Logos'un tanımı üzerine (anlam çok geniştir: söyleyiş, cümle, soylem, yargı, dile getirme...)" **Organon** I- Categories, II- De l'Interpretation, Paris, 1959, s. 83
8. Aristoteles, **Peri Hermenelas** Çev:J.Tricot, Paris, 1959, 16 b 30
9. Aristoteles, **Poetika**, Çev: İsmail Tunalı, İstanbul, 1987, 20, 1457 a
10. **Agy**, 1456 b, 1457 a
11. P.Abelardus, Dialectica 124, 27-29 Aktaran, J.Jolivet **Arts du Langage et Theologie chez Abelard**, s. 37
12. **Agy**, s. 37
13. P.Abelardus, **Dialectica**, I,III Aktaran, J.Jolivet **Abelard ou la Philosophie dans le langage**, Paris 1969 s. 109-110
14. Guillelmus de Ockham "Terimler Üzerine" **Ortaçağda Felsefe**, B.Çotuksöken-S.Babür, İstanbul, 1989 s. 311
15. **Agy**, s. 311

16. **Agy**, s. 312
17. Katherine H.Tachau, **Vision and Certitude in the Age of Ockham**, Leiden 1988 s. 150
18. Guillelmus de Ockham, "Terimler Üzerine", **Ortaçağda Felsefe**, B.Çotuksöken-S.Babür, İstanbul 1989, s. 312

tarih - öncesi sembolizmin ilkeleri

boris frolov *
ingilizceden çeviren: celal a. kanat

Sanatsal gelişimin, düşüncenin ve toplumsal bilincin en erken aşamalarıyla, kısacası, insanlığın maddesel olmayan kültürünün başlıca alanlarıyla örtük biçimde bağlantılı olan tarih-öncesi sembolizme ilgi, son zamanlarda hem SSCB'de, hem de yurtdışında artmıştır. Bu konulardaki incelemelere; tarih-öncesi kültürlerin anıtlarında ve özellikle, günumüzde bilinen insanın öykünme çabalarının bu en eski izlerinde somutlanan insanın bilişsel ve yaratıcı etkinliklerinin en erken, özgün öğelerini şu ya da bu biçimde yeniden yapılandırma girişimleri egemendir çoğu kez.

Tüm dünyadaki, birincil olarak da Euroasya'daki tarih-öncesi sanat araştırmaları göstermiştir ki, çok erken bir dönemde, gerçekte Palcolitik sırasında, insanlar sembolizmin öğelerini kendi yaratıcı etkinlikleri içinde, dünyanın sanatsal algılanmasıyla bir araya getirmeye giriştiler. Boylesi sembollerin gizli anlamını ve başlangıçtaki yorumlanışını saptamak çağdaş araştırmacı için engin bir görevdir ve genelde, duru bir çözüme ayak direyen birçok başka sorunla iç içe geçmiştir.

** B. Frolov:Bilim (tarih) Dr., SSCB BA Etnografya Enstitüsü başaraştırmacısı, kültür tarihi ve yaratıcı etkinliğin türeyişi alanlarında uzman. Paleolitik Çizgede Rakamlar; Sibirya Madonnası Bize Neler Söylüyor kitabının ve aynı konulardaki başka çalışmaların yazarı.*

Bu makale, 1982'de Erivan'da toplanan ve yazarın da katıldığı Ermeni Kültür ve Sanatının Sorunları Üstüne Beşinci Cumhuriyet Konferansı vesilesiyle hazırlandı. Raporlar ve tartışmalar, sık sık program dışı kalan, geniş bir sorunlar yelpazesini kapsıyordu. Farklı bilimsel ekollerin ve eğilimlerin taraftarları, çabalarını sanatın ortak kökenleri için kolektif bir arayış içinde yoğunlaştırdıklarından; bu doğaldı. Ermenistan'da ve başka yerlerde tarihöncesi sanat anıtlarının daha ayrıntılı bir çözümlemesi sembollerini sanatsal yaratıcılık içindeki yeri ve rolüne ilişkin sorunlar doğurmuştur ki, bu da kaçınılmazlıkla, sembolün doğası, kökeni ve insan kültürü içindeki önemi sorununa yol açtı.

Böylesi sorular genellikle birçok boyut ve görünüme sahip olmasına ve sanat incelemeleriyle ilintili ya da onların sınırında kalan tarihsel, filolojik ve başka araştırmalardaki çeşitli yaklaşımlara izin vermesine karşın; tarihsel ve arkeolojik incelemeleri illüstrasyon olarak kullanarak, belirli ortak özelliklerin ayırd edilebileceği de ortadadır.

* * *

Sembol (simge) konseptinin kendisinin çeşitli tanımlarını tartışmaksızın, konunun daha derin işlenmesi ve ele alınması açısından zorunlu olan görünümlere işaret etmek yerinde olur.

Sembol hem işaret (im) hem de imgenin gizilgüçlerini (potansiyellerini) bir araya getirir, bunları iletişim bağlamında gerçekleştirir. Bu bağlantı içinde, işaretin imgeden kuşkusuz daha eski olduğunu, zira bu ikincisinden ayrı olarak, birincisinin (işaretin) hayvansal davranışta da gözlendiğini belirtmek önemlidir. Ritm ise başka, işaretten daha eski bir dirimsel etkinlik kategorisidir. Önce, işaret sistemlerinin, ardından sanatsal imgelerin ve buna denk düşen bir şekilde, tarih-öncesi sembolizmin ortaya çıkış dinamikleri antropososyotüreyiş (anthroposociogenesis) sırasında toplumsal olarak gerçekleşen ritmler tarafından belirleniyordu. [1]

Bugün, işaretten sembole giden yolu belirleyecek, uzaysal ve zamansal koordinatlar konusunda az çok açık bir düşünceye sahibiz. Esas olarak, Avrupa anakarasının, (yaklaşık bir milyon yıl önce) şekillenen insani varlıklarca yerleşime açılmasından söz etmekteyiz.

En eski insanların, Afrika'daki yurtlarından eşzamanlı olarak yola çıkıp Avrupa'ya vardığı iki ana yol bugün bilinmektedir.[2] Batı yolu Cebelitarık, İspanya ve Fransa'dan, Doğu yolu ise Kafkas ötesi ve Kafkasya kanalıyla Doğu Avrupa'nın güney kısmına uzanıyordu.

Yazarın benimsediği sembol yorumlamasına göre, bunun (sembolun) türeyişi iki farklı yönelimi kapsayan ikili bir süreç olarak da sunulabilir: İşaret yönelimi -ki son çözümlemede, fen bilimlerinin gelişmesiyle birleşmiştir (karş. matematiksel semboller)- ile, dünyanın estetik bilisiyle birlikte giden imge yönelimi. Alt Paleolitikte üretilen tekbiçimli emek araçlarını (Ermenistan'da bunlar el baltalarıyla temsil ediliyor), bu ikili sürecin erken bir aşamasının canlı bir betimlemesi olarak kabul etmek için her türlü neden vardır.

"Standartlaşmış aletin kendisi fosilleşmiş bir konseptiir"[3], zira bir geleneğe dayanır. Bunun özgül şekli, erken hominidae tarafından doğal biçimlerden temelden farklı bir işaret olarak kabul ediliyordu ve bunun yapımına ilişkin özgül teknolojik bilgiyi kuşaktan kuşağa aktarmak olanaklıydı. Boylesi standartlaşmış teknoloji, bunun ritm ve simetrisi hem yararlı, hem de güzel şeyler üretmek isteğini ortaya koymaktadır. Bugün kuşku yoktur ki, Alt Paleolitik aletlerin en iyi örneklerinin ritmik örgütlenişi ve simetrisi, daha sonraları bir gelenek oluşturan ölçüler ve sayı sistemleri konusundaki düşüncelerin doğmasında yaşamsal bir rol oynamıştır. Bunlar ilk süsleme tasarımlarında ve daha sonraları, erken tarih-öncesi toplumda antropotüreyiş sonuç verdiğinde ortaya çıkan embriyonik sanatsal imgede kendilerini ortaya koydular.

Paleolitik malzemenin geniş sistematik araştırması, kalıcı araç formlarının evrimleşme süreçlerinin, bunlara verilen sembolik işlevlerle ayrılmazcasına bağlı olduğunu göstermiştir.[4]

Bu örnekte de, eski kültürlerin arkeologlarca günışığına çıkarılmış maddesel tanıtının birincil rol oynadığını söylemeye gerek yok. Tarih-öncesi sanatın tek tek anıtlarını ve bütün komplekslerini yorumlamadaki dikkate değer herhangi bir gelişme ve daha da büyük bir ölçüde, tarihsel-arkeolojik araştırmaların daha yüksek aşamalarındaki ilerleme, dolaylı veri çeşitliliğini kullanan, iyi temellendirilmiş yeniden yapılanmalar ve hipotezler olmaksızın anlaşılamaz. Bilim tarihi tekrar tekrar göstermektedir ki, dolaylı verilere dayalı kuramsal yapılar, hiç de seyrek olmayan bir şekilde, maddesel buluşları öngörür ve yeni ortaya çıkan olguların uygun bir şekilde yorumlanmasına katkı yapar.

19. Yüzyılın son yarısında, önce Güneybatı Avrupa'da Buzçağı mamutları ve bizon avcılarına ilişkin küçük heykelciklerin (plastics), sonra da Fransız ve İspanyol mağaralarının derinliklerinde eşzamanlı kaya resimlerinin bulunması yukarıda söylenenlerin klasik bir doğrulanışıdır. Bu bulgular ve bunların, yüzyıl dönemecinde, sert bir tartışmalar dönemi ardından kabul edilmesi; bilimcilerin Avustralya, Amerika ve başka uzak bölgelerin yerlileri arasındaki farklı sanatsal yaratıcılık biçimlerine ilişkin biriktirdiği geniş malzeme olmaksızın, açıkca olanaksız olurdu. Avrupa'da gerçekleştirilen bir dizi seçkin

arkeolojik buluş tarih-öncesine ilişkin işaret-sembolleri ve sanatsal imgeleri en erken şekillendirme dönemine ışık tutmuştur. Bunların Alt Paleolitik'te, Paleontropus kültüründe kök saldıkları artık açık bir duruma gelmiştir.

Geç Acheulian ve Mousterian'da (yaklaşık 300.000 - 400.000 yıl önce) daha ilkel işaret kombinasyonları ortaya çıktı. [5] Önceleri bunlar, simetrik bir şekilde yerleştirilmiş çentiklerden, sonra benekler, delikler, çentik grupları ile, açık bir şekilde çizilmiş daireler ve birbirine dik çaprazlar biçiminde gelişen renk benekleri dizilerinden oluşuyordu. Bu son üç öğe (daire, çapraz ve kırmızı boyalı benekler) güneş sembolüne yönelik ilk adımlar olarak görülebilir. Tekbiçimli öğelerin çeşitli türden ritmik kombinasyonlarına egemen olan 3 rakamının vurgulanması sayım ilkelerinin en ilkelini yansıtmadan edemezdi.

Her olasılıkta, bu işaretler yalnızca sayım birimleri değildi. Kimi araştırmacılar, burada karşı karşıya bulunduğumuz şeyin, yazımın tarih-öncesiyle bir şekilde bağlantılı ilk konuşma çabalarını çizel biçime sokmanın embriyonik şekilleri olduğuna inanıyorlar.[6] Böyle olsa da, tarih-öncesi sembolizmin işaret bileşkelerinin gelişmesi, kuşkusuz, bunun imge biçimlerinin kerte kerte ortaya çıkmasına itkide bulunmuştur. Yaklaşık 40.000 - 35.000 yıl önce oluşan bu sonuçların çizel olarak kaydedilmesi açışından ilk kazanımlar Alt ve Üst Paleolitik'in kalıcı işaret sistemlerinde ortaya çıktı. Bu sırada, tarih-öncesi sanat işaret-imge sembolizminin bütünsel bir bütünlüğü olarak evrimleşmiş bulunuyordu.[7]

SSCB'deki Paleolitik konutların incelenmesi bilgi ve yaratıcılığın tarih-öncesi geleneklerinin sembolik sunumunun en erken biçimlerinin gelıştiği toplumbilimsel durumu, arkeolojik açıdan tutarlı bir şekilde çözümlemeyi ilk kez olarak olanaklı duruma getirdi. Euroasya'nın Paleolitik çizimleri (sayıları 10.000'e varmıştır) büyük tekbiçimli semboller dizisini içeren tek tek anıtlardan çok, koskoca komplekslerde araştırılmaktadır. Bu araştırmalar onların topografyasını ve bulundukları bağlamı hesaba katmaktadır.

Tarih-öncesi yaratıcı çabaların daha geniş ve daha derin incelenmesi, beşondalıklı sayı sisteminin Paleolitik'te ortaya çıkmış olduğu sonucunu doğurdu. Başka bir önemli sonuç da, Paleolitik çizgelerin 3, 4 ve 7'ye dayalı sayı sistemlerinin belirtilerini taşıdığı idi. Paleolitik sırasında kameri (aysal) takvimin geliştirilip uygulandığı, SSCB ve ABD'de, birbirinden bağımsız ve eşzamanlı bir şekilde ortaya çıkarıldı. Bunların sonuçları Fransa, İspanya ve Macaristan'da doğrulandı. [8] Geç Paleolitik'te, ilkel sanat ve sembolizmin bu en canlı döneminde, bu dönemin biyolojik ve toplumbilimsel yönlerinin incelenmesi açısından önemli bir olgu olarak, gebelik dönemine ilişkin kameri takvim kullanılıyordu.

* * *

Bugün, genel bir bilim tarihi Paleolitiği de kapsıyor.[9] Başka bir deyişle, her bilim tarihçisi o bilimin antikitedeki derin köklerinin farkındadır. Tarih-öncesi anıtlardaki sembollerin çözümlenmesi bilimsel bilginin türeyişi konusundaki güvenilir olguların özüne ışık tutmaktadır. Bu, tartışılan sorunun belli yeni tarihsel-kültürel yönlerini anlamaya yardım eden temel bir koşuldur.[10]

İşaret edilmiş olduğu gibi, ritmler işaretlerden daha eskidir; öte yandan, işaretler de insan bilinci ve sanatına imgelerden daha önce nüfuz etmişlerdir. Bu gözlem; tarih-öncesi sanatsal sembolizmin yerel ve etnik açıdan özgül varyantlarının (çeşitlerinin), insan ve hayvan imgeleriyle ritmik sayım ile bir arada giden kökenlerinin yorumlanması bakımından önem taşır. Her iki varyant da, tüm biçemsel (stilistik) ve öznesel farklılıklar açısından, ana bir noktada birbirini andırmaktadır. Her ikisi de, merkezsel imge olarak kadını almakta ve temel süsleme ritmleri 5 ve 7'ye bölünebilmektedir. Farklılıkları ise, bunların kozmik yönelimimde yatmaktadır. Avdeevo ve Kostyonki-I tarafından temsil edilen varyantın hayvansal imgeleri arasında yalnızca kara memelileri vardır; oysa bunun süslemeleri dört-uçlu çaprazları ve 4'e bölünebilen ritmleri içerir ki, bu da yeryüzüne ve dört ana uca (yöne) denk düşmektedir. Mezin (Ukrayna) ve Malta' da (Sibirya) bulunan öteki varyant kuşları ve yılanları sergilemekte ve ritmler 3'e bölünebilmektedir (ki bu da kozmosun, üç dünya şeklindeki dikey bölünümüne denk düşer). İmgeleri yıldızsal ve kozmik bir anlam taşır. Alt dünyanın yerleşikleri yılanlar ile, yukarı (göksel) dünyanın yerleşikleri (kuşlar) sanatsal imgeler olarak alınabilir. Bu örnekler Paleolitik sanatın "tamamlayıcılık ilkesi"ni canlandırıyor: Etnokültürel varyantların herbirisi yalnızca dunyanın bir kısmıyla (örneğin, dikey yahut yatay eksenle) ilgilidir. Birleştirildığında, bunlar 7 uzaysal (3 dikey, 4 yatay) yön ile bunların tüm öğelerinin özgül yerleşiklerini (kendi alanlarının açık bir göstergesiyle) taşıyan, bütünsel bir dünya görüntüsü sunarlar.[11]

Son buluşlar, bir "yatay" varyant kaynağı olarak Kafkaslar'a ve Doğu Avrupa'nın güneyine işaret etmektedir. Molodovo-I'deki (40.000 yıldan daha eski olan) ikinci Mousterian katmanında delikler, renkli benekler ve çentikler taşıyan bir mamut kürek-kemiği bulunmuş ve özel ilgi doğurmuştur. Kimi arkeologlar, bir memeli imgesi olarak, çaprazvari ve dikdortgenler de içinde, burada oldukça karmaşık modeller üstüne yorum yapıyorlar. Kafkasya'da, Tsona mağarasının geç Mousterian katmanında, benzer Alt Paleolitik bulgular arasında bir kireçtaşı parçası üzerinde dik bir dört-uçlu çaprazın en büyük ve en açık temsili ortaya çıkarıldı. Syunik ve Ghegham Dağları'nın çok daha

geç petroglifleri üzerindeki varyantları ile başka tarih-öncesi sanat kompleksleri incelenirken, anlaşılan, bu işaretin Kafkasya nufusu arasında erken ortaya çıkışı da hesaba katılmalıdır.

Bugün, Üst Paleolitik sanatsal imgeler ve geometrik tasarımlara, Mousterian dönemine uzanan çizgi, delik ve renkli beneklerin daha ilkel değişimlerinin öngeldiği açıktır. Aynı ölçüde şu da açıktır ki, ritmik tarzda kurulmuş modeller hem insan etkinliğinde, hem de insan psikolojisinde, bireysel olayların zamansal sonuçlarını taşıyorlar. [12] Bu, Mousterian çizgenin evrensel bir karakteristiğidir. Öte yandan, Mousterian doğrusal kompozisyonların özelliklerinin butunselliği, bunların değişimleri, modelleştirilme tarzı, vb. tam olarak, Bourbaki'nın "matematiksel yapı" tanımına denk duşmektedir. [13] Mousterian çizge işaretlerinin, duzenlenen niceliksel sembollerin zamansal sonucunu taşıdığını ileri sürmek için her nedene sahibiz. Bu işlev, açıkça, Üst Paleolitiğin takvimsel-astronomik çizgelerinin daha gelişturilmesi ve somutlanmasıyla bağlantılıdır. Burada akılda tuttuğumuz şey, birincil olarak, ay çevrimlerini Paleolitik sanatta kaydetmenin farklı biçimleridir. Bizce, bunlara sanatsal-semantik geleneğin hem dikey, hem de yatay varyantlarında -her ne kadar birinci durumda bunlar daha belirgin ise de- rastlanabilir. Spirallerle ve deliklerle süslenmiş Malta Levhaları ile, Mezin'deki oyma nakışlarla ve şevronlarla süslenmiş halkalar gibi, mamut dışından yapılıp, en karmaşık, özenle bitirilmiş ve daha iyi korunmuş takılar, kendi ortaya çıkışlarını onceleyen ve gerçekte, kendilerini de olanaklı kılan teknolojik, geometrik, aritmetik, takvimsel-astronomik işlemlerin tanıtını taşımaktadırlar. Paleolitik tasarımların matematiksel yapıları, mağara çizimlerindeki memeli imgeleri gibi, bu takılarda doruğuna ulaşmıştır.

Malta ve Mezin koleksiyonlarının çözümlenmesi,[14] bir ölçüde, eski el sanatçısının psikolojisine ilişkin öngörüde bulunmayı ve onun fen bilimleri konusundaki bilgi düzeyinin değerlendirilmesini sağlıyordu. Mezin'de, takvimsel-matematiksel modelin türeyişine ilişkin şu üç aşamanın izleri bulunmuştur: 1. Bir mamut dişinden yapılmış bir bıçağın üç kenarı boyunca uzanan üç çizgi grubu. Bunlar kameri ayın ilk yarısındaki gün sayısını üç kez yinelemekte ve dolayısıyla, üç kez yönlerini 90° değiştirmektedirler. Üç kıvrımla bağlanmaktadırlar. 2. Herbirisi bir ayın yarısındaki gündüz ve gece sayısına göre koşut özdeş çizgilerden oluşan dört grubu taşıyan beş levhadan yapılmış bir halka. Çizgiler, karşı karşıya geldikleri yerlerde yönlerini 90° değiştirmekte, böylece her eklemde kıvrımlar oluşturmaktadırlar. Toplam olarak, çizgilerin sayısı on kameri aydaki gündüz ve gece sayısına denk düşer. 3. Daha ustaca düzenlenmiş olsa da, aynı sayıda çizgiyle modelleştirilmiş bü-

yük bir som halka: Merkezsel kıvrım bölgesi 282 çizgiyi kapsayarak, on kameri aya denk düşmektedir. Herbirisi altı zikzaktan oluşan simetrik bölgelerle çevrelenmiştir (buna karşılık, herbir zıkzak da yedi çizgi içermektedir). Bu, toplam çizgi sayısını 366'ya (282+42+42) çıkarmakta ve bu da, kuşkusuz, güneş yılına işaret etmektedir. (Ritm ve simetrisi ile, çizgilerinin koşutluğu bakımından, özenle düzenlenmiş bir model söz konusu olmasa ve çizgi sayısı da, daha önce betimlenen halkadakine eşit olmasaydı, bu salt bir rastlantı gibi görülebilirdi kesinlikle. Herbir çizgi için noktalarla önceden planlanmış süslemeler takının bütün yüzünü kapsıyorlar. Malta materyalleri arasında, güneş yılına denk düşen işaret kombinasyonlarına sahip, daha az ilginç olmayan nesneler vardır.

Baykal Gölü'nde bulunan Paleolitik Malta nüfusu, başlıca olarak, avlarının yüzde 90'ını oluşturan ren avcılığıyla uğraşıyorlardı. Bir Paleolitik hayvan temsiliyeti bulunamamış olması ilginçtir. Büyük bir diş levhasında üç yılan ile beş spiralden oluşan bir imge vardır. Merkezsel olanı, yedi sarmalı boyunca 243 deliğe sahiptir. Levhanın kenarlarında, 122 delikten oluşan iki takım bulunmaktadır. Hepsi bir araya geldiğinde, güneş yılındaki gün sayısına denk düşmektedirler (243+122=365). Kuzey Sibirya yerlilerinin benzeri bir takvime göre yaşamaları kesinlikle bir rastlantı değildir: Yaz mevsimi yılın üçte biri kadar sürmekte, kış ise öbür üçte ikiyi almaktadır. Süresi yaklaşık olarak 243 gündür ve renlerin çiftleşmesi ile yavrulaması arasındaki döneme denk düşer. Hafta içindeki (yedi gün) ve güneş yılındaki gün sayısını ve renlerin fizyolojik çevriminden ödünç alınmış geleneksel ay adlarını ("çiftleşme ayı", "yavrulama ayı") gösteren deliklerle, spiral takvim de çağdaş zamana dek ayakta kalmıştır.

Ermenistan'da, binlerce yıl sonra, toprak işleyenlerin ve hayvan yetiştirenlerin yıl içindeki gün sayısını temelde, Mezin'deki gibi, aynı sayı-sembollere (3, 5 ve 7) ve sayısız özgül çizge öğelerine sahip kameri takvime yönelimli aynı formüle göre kaydetmeleri rastlantısal değildir. Oldukça özgün yılan ve kuş temsiliyetlerinin egemen olduğu, Ghegham Dağları'ndaki kaya çizimlerinde bulunan zoomorfik özneler burada karşı karşıya bulunduğumuz şeyin bir ve aynı şey, yani tarih-öncesi sembolizmin "dikey" varyantı olduğunu doğruluyorlar. Tarih-öncesi avcıların, üç kozmik düzeyi buralardaki yerleşik hayvanların imgeleriyle belirlemek şeklindeki arkaik geleneği Bronz Çağı'nda Kafkasötesi'nde daha da geliştirildi. [15]

Eğer, artan sayıda olguyla desteklendiği gibi, bu geleneğin kesinlikle Paleolitik'ten kaynaklandığı görüşü kabul edilirse, Paleolitik sanatın semantik ve tekniklerinde çok şey aydınlığa kavuşur. Bu yüzden, Malta Levhasın-

daki önsel damgaların izleri, bir sonraki aşamada, bir dizi delikle düzeltilen modelin "geometrik omurgası"nı ortaya çıkarmaktadır. Görüldüğü kadarıyla, elsanatçısı kendi ilerlemesini, yaptığı her bir grup delikle karşılaştırarak, belli bir standarta göre denetliyordu. Belli sayıda delik yapmak onun görevi olduğundan, kendi önsel geometrik modelini değiştirmek ve önceden belirginleştirdiği delikler simetrisini altüst etmek durumundaydı. Deliklerin ve bunlar arasındaki uzaklıkların boyutları da değişiyordu Aşama aşama elsanatçısının, bir dizi karmaşık görev olarak gerçekleştirdiği "aritmetiksel-geometrik" düşünce de kullanılan teknolojiyi belirliyordu. Sonuç, sanatsal açıdan, bir süsleme kompozisyonu olarak ilginçti. Yine de, sıkı bir çözümleme bunun ritim ve simetrisinin sayısal korelasyonlara (ilintililiklere) tabi olduğunu ve zaman zaman da, bunlara kurban edildiğini gösterir. Aynı ilke Kafkaslar'da da uygulanıyordu. Gvarjilas-Klde'den (Batı Gurcistan) çıkarılmış süslü bir Paleolitik kemik bunu doğruluyor: Elsanatçısı, uzaysal simetriyi altüst ederek, yedi oğelik iki grup oymak zorundaydı. [16] Bu korelasyonların -takvimsel-astronomik, olasılıyla, biyolojik- anlamı çok açıktır ve herhalde yanlış yorumlanamaz. Elsanatçısı ardışık aşamalarda çalıştı: Takvimsel-astronomik, aritmetiksel, geometrik ve teknolojik. Bunlardan herbirisi elsanatçısının sanatsal çalışmasının, önceleyen aşamayla ilgili bir aracı ve sonralayan aşamayla ilgili de bir amacıydı. Aracın bağımsız bir amaca, ilgili aşamadaki bu dönüşümü psikolojide, genelde, yaratıcı etkinliğin dürtüsel dinamiklerinin tipik bir örneği olarak kabul edilmektedir. [17] Bu sofistike takvim süslemelerini oymuş olan Malta ve Mezin el sanatçılarının çalışmalarında benzeri bir dönüşüm olanağını yadsımanın anlamı yoktur. Bağlamı (ritüel, estetik ya da başka) ne olursa olsun, kesinlikle **bilimsel** etkinliğin yapısı olan ve yukarda anılan ardışık aşamalar dışında, bunları yapmanın başka yolu yoktur; çünkü ne ritüel, ne de estetik bağlamlar sıkı matematiksel korelasyonlara ve sofistike geometrik ve teknolojik ilkelere dayalı, benzeri takvimsel süslemeler ve petroglifik (kayalara işlenmiş) kompozisyonlar yaratmayı sağlayabilir.

Mezin ve Malta takvim süslemelerinin komplike semantiği Geç Mousterian'ın vardığı yüksek bir gelişim aşaması olarak alınabilir. Aynı şey, Erken Mousterian'ın çizgi ve delik gruplarıyla karşılaştırılmış şekliyle, deliklerden oluşan kıvrım dizileri ve spiral biçimleri için de geçerlidir. Takvim, dünyanın nesnel özellikleriyle ilgili, manuksal olarak düzenlenmiş enformasyon sistemini, en ilkel de olsa, kimi fenomenlerin öngörülmesi işleviyle bir araya getiren, tartışma götürmez bir bilimsel bilgi özelliğidir. Eski Mısır ve Sümer'deki ve tarih-öncesi Kafkas nüfusu arasındaki takvimler farklıydı; etnik ve

tarihsel koşullarca şekillenmiş sayısız yerel varyantı sergiliyorlardı. Ama asıl şey değişmiyordu: Bir zaman-kaydetme sistemi olarak takvim düzenli doğal fenomenlere dayanıyordu. Bu olmadan, takvim de olmazdı. Ayın evrelerine yahut güneşin yıllık çevrimiyle belirlenen mevsimlere dayalı zaman-sayımı astronomik gözlemleri ve sayılar kullanımını gerektiriyordu. Mantıksal ve psikolojik bakımdan bu uygulamalar, birincil olarak, bilimsel etkinliğin yapısıyla bağlantılıdır. Bunların tinsel yaşamın öteki fenomenleriyle bağları, tarih-öncesi toplumdaki biçimleri sinkretik (syncretic) olmakla birlikte, ikincil önem taşıyordu. Bu yüzden, sihirli rakamlar rakama ilişkin aritmetik sanıdan (nosyondan) daha sonra ve onun temeli üzerine doğdu; mitolojik zaman doğal ve fizyolojik fenomenlerin değişimine dayalı zaman-sayımının bir yansımasıdır. En yalın takvim ya da bunun "embriyonik" biçimleri bile, bütünsel bir matematik ve astronomi bilgisi olmadan düşünülemez. Tarih-öncesinin insanı, kendi matematik bilgisine ve Geç Mousterian'da başlayan düzenli zaman-sayımına başvurarak, bu ussal "iskeleti" estetik, ritüel ve mitolojik öğelerle donattı. Bu da, takvim törelerini komşu bölgelerde bile farklılaştırdı. Ghegham Dağları ile Dağıstan'ın dağlık bölgelerinde kullanılan kameri takvim sembolizmi arasındaki yakınlığı, bu olgu çok daha dikkate değer kılmaktadır; çünkü, birçok araştırmacının Paleolitik diye gördüğü işaretler ve sayısal semboller arasında bu olgu apaçık görülmektedir. [18]

Tarih-öncesi avcıların ve sonra da, toprak işleyen ve hayvan yetiştiren toplulukların takvim festivalleri çoşkusal bir boşalma sağlıyor ve toplumsal bilincin hem estetik, hem de bilimsel biçimlerini harekete geçiriyordu. Bunlar, bir süre için, gündelik bilincin ve dünya algılayışının akışını altüst ediyor, o sırada olağan gözüken şeye zıt düşünme (soyuttan somuta, "inanılmazdan apaçığa", vb. yükselme) dürtüsünü teşvik ediyordu. Başka bir deyişle, bunlar çevredeki dünyaya soyut-kuramsal bir entelektüel yaklaşımı şekillendirdiler. Bu ise, töre'nin bir başka önemli yönüyle -tarih-öncesi insanın temel dünya algılayışında insan psişesinin boğulmasıyla- daha uyumluydu. [19]

* * *

Yukarda söylenenler, bu makalede ancak bir bölümü tartışılabilen daha da geniş bir arkeolojik temele dayanıyor. Bu yüzden, Andre Leroi-Gourhan'ın istatistik olarak temellendirilmiş sonuçlarına göre, mağara çizimleri sistemi esas olarak çiftlerin karşıtlıklarına dayanan ve "boğa ile at" yahut "boğa ile kadın" gibi temaların vurguladığı, tarih-öncesi dünya yorumlama sistemini yansıtıyor (ister, mağara kadın rahmi olarak anlaşılsın, isterse, başka şeyler

arasında dişilik işaretleri merkezsel bir yere sahip olsun). Burada, belli bir anlamda, bir ve aynı şeyi anlatan iki dille karşı karşıyayız: Bir dizi sembolun dili ile, hayvansal ve insani imgelerın dili. Tıpkı küçük heykelcıklerin değişmezleri gibi, kaya çizimleri de dişilik ilkesini, rıtmık yapıları ve 7 ile 5 rakamlarını vurgulamaktadır. [20] Iskelet değişmezlerin Paleolitik insanın yaşamı, düşünme tarzı ve psikolojisi bakımından temel önem taşıdığını kabul edebiliriz, çünkü bunlar farklı Euroasya kültür ve etnik çevrelerinde, Geç Paleolitik açısından evrensel olarak ortaya çıkmaktadır. Bu durumda, yukarıda anılan olguların aşağıdakı yorumu ortaya çıkıyor. Malta ve Mezin'de, bir ve aynı şeyi anlatan iki dille karşı karşıyayız: Süslemelerın dili doğal fenomenlerin takvımsel ve fizyolojik yorumunu sağlıyor kı, heykelcılık ve resım dılınde bu, yaşayan yaratıkların plastık anatomısıyle anlatılır. Mezin halklarında rastlanan, çizgesel olarak temsıl edilmış on kameri ay çevrimı, ancak, insanın gebelik dönemi ve onunla çakışan ınegınki (vahşi boğaların dişilerininkı) biçiminde yorumlanabılır. Malta levhası, güneş yılıyla ılintılı olarak, dışının gebelik dönemını resmeder (merkezsel spiralin yedi sarmalı üzerindeki delik sayısı): Bu, ekolojiyle ve insanların geyik avcılığıyla yaşayıp, onun yeniden üretimine ilgi duymaları (çünkü geçimlerı buna bağlıydı) olgusuyla koşullanıyordu.

Tarih-öncesi kültürlere özgü sayı sembolızmının değişmezleri araştırmacılar arasında özel bir ilgi uyandırıyor. 5 ve 7 ile bölünebilen sayıları akılda tutuyoruz. 5, 10 ve bunlara bölünebilen kimi sayılara ilişkin vurgu tüm dünya kültürlerının paylaştığı, parmak hesabına dayalı beş-ondalı sayım sisteminin ortaya çıkmasının tartışılmaz doğrulanışı olarak kabul görürken, tarihsel ve arkeolojık verilerın artan oylumu da bunun oluşum kökenlerının izlerini sürmeye olanak veriyor. Yalnızca insan anatomisi (10 el ve 10 ayak parmağı) değil, halıhazırda değinilmiş olan fizyolojik yanlar da (ınsanların ve belirli hayvanların, 10 kameri aya eşit olan gebelık dönemi ile, genelde, bu dönemin ortalarıyla çakışan ilk cenin hareketleri) bu sisteme katkı yapmıştır. 7'ye (ve buna bölünebilen sayılara) gelince bu, çoğu kez, dünyanın farklı bölgelerinde, farklı tarihsel dönemlerdeki doğaüstü ve mistik (gizemsel) özelliklerle ilgili çeşitli sanılarla atbaşı gidiyordu. Sayı sembolizmi evrenseldir: Evrenin uzaysal ve zamansal sınırlarını, yaşam ile ölüm başkalaşımlarını, dünyanın ve insanlığın kökenlerini, vb. resmedebılir. Tarıh-öncesi sembolizmin bu katmanının ayrıntılarına gırmeden, bunun birincil uzaysal çerçeveyle (üç dikey ve dört yatay ayrımların toplamı), astronomik zamanın takvimsel kaydedilişiyle (7- günlük kameri evreler ve kimi takım yıldızlardaki yıldız sayısı) ve insan psişesinin ilkesel değişmeziyle (deneysel psikoloji uzun bir süredir, bu-

nun "taşıma yetisi"nin bir-boyutlu yedi birimle sınırlı olduğunu saptamış bulunuyor ve bu, dilbilim, toplumbilim ve insanla ilgili başka bilimler tarafından da destekleniyor), tartışma götürmez bir şekilde bağıntısını belirtelim. [21]

Bu şekilde, tarih-öncesi sanatın etnokültürel, biçemsel, sanatsal ve teknik gelişim varyantlarının ardında, öbür sanatsal parametrelerin zaman ve uzay içindeki değişmelerine karşın, kendi mantığını koruyan, sembolik olarak dile getirilmiş bir dizi değişmez ayırd edilebiliyor. Bunlar erken insanın bilimsel ve bilişsel etkinliğinin özüne, onun yaşamının başka herhangi bir yanından daha iyi denk düşüyorlar. Paleolitik çizgenin birimlerle sayı kaydetmenin her biçimini, yani eski matematiğin dayandığı çizgi (darbe), nokta, delik ve çentiği kullanması bir rastlantı değildi. 7 rakamı; anlaşıldığı kadarıyla, zaman, uzay ve evren sanılarıyla birlikteliği nedeniyle ve Sümerler'den Pythagorculara dek yorumlanışının benzeşik geleneğine göre, bu bağlantı içinde özel bir yer tutar. Benzeri değişmezlerin en erken belirtilerinin coğrafi sınırları ne denli geniş ise, çağdaş araştırmacıların gösterdiği gibi, tarih-öncesi sembolizmin, son çözümlemede, tüm insanlık için ortak olan kökleri de o denli evrensel ve derin olmaktadır.

Hem Paleolitik'le başlayan tarih-öncesi toplumun entelektüel kazanımlarının değişmezleri, hem de etnokültürel varyantlar eski Doğu bilimini şekillendirmiştir.

Tarih-öncesi sanata ilişkin çağdaş incelemelerin; bu sanat içinde, ritmik-sayım işaret sembolizmi öğelerinin imgeler yoluyla dünyanın sanatsal bilişiyle erken (Paleolitik) kombinasyonuna tanıklık ettiği, yinelenmeye değer. Euroasya'daki Üst Paleolitik'te, yaratıcı etkinliğin erken gelişimine özgü iki sanatsal gelenek türü ayırt edilebilmektedir. Bunlardan birincisi, dört ana yönle ve kara memelilerinin imgeleriyle, uzay ayrımının yatay aksanlarına (accents) eğilimlidir. İkincisi ve belki de, bunun sayım ritmlerinin ortaya çıkması ve pekişmesinin söz konusu olduğu daha erken gelenek ise, üç dünya (üst, orta ve alt) ve bunların yerleşiklerinin (üst dünyadaki kuşlar ve altta yılanlar, balıklar ve genelde su) imgeleriyle, dikey uzaysal ekseni vurgulamaktadır. İkinci gelenek mevsimsel ve astronomik gözlemlerin ve bunlara denk düşen tarih-öncesi sembolizmin türeyişinin daha ayırdedici izlerinin örneklerini sunmaktadır.

Bu sorunların daha da somutlaştırılarak ele alınması başlıca süsleme motiflerinin, heykelcilik ve kaya çizimlerinin kökenlerine ilişkin daha karmaşık sorulara yol açar ve burada biz, kendimizi, doğal olarak varsayımlarla sınırlamalıyız. Bununla birlikte, en iyi incelenmiş kültürel kompleksler arasında, ikinci türün canlı sanatsal ve sembolik gelenekleriyle karakterize edilen en

erkeninin, Ukrayna'daki Paleolitik bir site olan Mezin olduğuna işaret edilmelidir. Geniş bir arkeolojik malzeme üstünde sonuçlar çıkaran araştırmacılar Taş Çağı ile erken Maden Çağı'nda, sanatsal ve sembolik Mezin geleneğinin belirli karakteristik özellıklerinin; Kafkasötesi'nden, Balkanlar'dan ve Doğu Akdeniz'den oldukça uzak bulunmakla birlikte, yeni bir biçimde ve yeni bir düzeyde, erken Balkan kultürleri ve ardından Girit-Miken kültürü içinde yeniden doğmak üzere, guneye ve batıya yayıldığı gibi bir önerme ileri sürmektedirler.

NOTLAR:

1. **Tarih-Oncesi Toplumun Tarihi.** Moskova 1983, (Rusça).
2. **Vestnik AN SSSR**, No. 10, 1981, s. 13-24.
3. V.Gordon Childe, "Bilimin Tarih-Oncesi İçin Arkeolojik Belgeler", **Journal of World History**, Paris 1954, C.1, No. 4, s. 746.
4. **Paleolitiğin Teknolojisi**, Leningrad, 1983 (Rusça).
5. **Tarih-Öncesi Toplumun Tarihi**, s. 397-406, G Behm Blancke, "Altpalaolithische Gravierungen von Bilzingsleben, Kr. Artern", **Ethnographisch-archaologische Zeitschrift**, Berlin 1983, Kısım 2, s. 304-320.
6. Daha fazla ayrıntı için bkz. I.J Gelb, **A Study of Writing**, Şikago Londra, 1963.
7. A. Leroi-Gourhan, **Prehistoire de l'art occidental**, Paris 1965; idem, **Prehistoire. Annuaire du College de France**, Paris 1969-1982.
8. B A Frolov, **Paleolitik Çizgede Sayılar**, Novosibirsk, 1974 (Rusça). A.-Marschak, **The Roots of Civilization**, New York 1972.
9. Ch. Singer, **A Short History of Science**, Oxford 1941, J.D Bernal, **Science in History**, Londra 1954; **Histoire generale des sciences**, C I, Paris 1957; **Rusya Matematik Tarihi**, C I, Kiev, 1966, **Biyoloji Tarihi**, C.I, Moskova 1972; D Ya. Stroik, **Matematik Tarihi Üstüne Kısa Bir Deneme**, Moskova 1984; **Antikitede Doğal Bilimsel Bilginin Tarihi Ustune Denemeler**, Moskova 1982 (son dördü Rusça).
10. A.R.Demirkhanyan, "Erken Ermeni Üçlu Kompozisyonlarının Sembolizmi Sorunu Ustüne", **Istoriko-filologichesky zhurnal**, No. 4, 1982.
11. B Frolov, "Variations cognitives et creatrices dans l'art paleolithique: rythmes, nombres, images", **IX Congres International des Sciences Prehistoriques et Protohistoriques**, Colloque XIV, Nis 1976, s. 8-23
12. P Fraisse, **Les structures rythmiques**, Brüksel 1957; idem. **Psychologie du temps**, Paris 1967; A.Leroi Gourhan, **La memoire et les rythmes**, Paris 1965.
13. N.Bourbaki, "L'architecture des mathematiques, Les grands courants de la pensee mathematique", **Cahiers du Sud**, 1948, s. 41.

14. B.A.Frolov **Paleolitik Çizgede Sayılar**, s. 48 49, 63-66, 124, 133-138.
15. B B Piotrovsky, **Kafkasötesinin Arkeolojisi**, Leningrad, 1949, s. 93 94, S.A.Esayan, **Erken Ermenistan Yontusu**, Erivan, 1980 (her ikisi de Rusça).
16. A.A.Formozov, **SSCB'de Tarih-Öncesi Sanatsal Anıtlar**, Moskova, 1966, s. 27; 2. bsk. Moskova, 1980, s. 83 (Rusça).
17. Örneğin, bkz. **Modern Psikolojide Bilimsel Yaratıcılığın Soruniarı**, Moskova 1971, s. 204-264 (Rusça); F.Kliks, **Erwachendes Denken: Eine Entwicklungsgeschichte der menschlichen Intelligenz**, Berlin 1980; P.Fraisse, J.Piaget, **Traite de psychlogie experimentale**, Fasc. IX, Paris 1965; B. Frolov, "L'art paleolithique: prehistoire de la science? ", **X Congreso di Sciencias Prehistoricas y Protohistoricas, Comision XI**, Meksiko-City, 1981, s. 60-81.
18 V.M.Kotovich, **Dağıstan'ın Dağlık Bolgelerinin En Erken Petroglifleri**, Moskova 1976 (Rusça).
19. L.A.Abramyan, **Tarih-Öncesi Festival ve Mitoloji**, Erivan 1983 (Rusça).
20. **L'Homme de Cromagnon**, Paris 1970, s 209-210, **La Prehistoire Française**, C.I, Paris 1976, s. 757; A Leroi-Gourhan, J Allan et al **Lascaux inconnu**, Paris 1979, s. 301 311, 383 385; A.Leroi Gourhan, **Prehistoire**, 1977 1978, s. 533.
21. Daha fazla ayrıntı için bkz. B.A Frolov, **Paleolitik Çizgede Sayılar**, s 107 152, idem "'Sihirli' Yedi", **Priroda**, No. 5, 1972, s 52-59, idem "Sayıların Tarih Öncesi Sembolizmi", **Social Sciences**, No. 3, 1981.

KAYNAK:
Social Sciences, 1986/1.

harf yazısı ve dilin yapısıyla ilişkisi*

wilhelm von humboldt
almancadan çeviren: zeliha könen

Harf yazısının dil ile ilişkisi üzerine her düşünüşümde bana hep harf yazısı dilin avantajlarıyla tam bir ilişki içerisindeymiş, ve sanki alfabenin kabul edilişi ve biçimlendirilişi, hatta alfabenin tarzı ve belki bulunuşunun bile dilin yetkinlik seviyesine, daha da köklü ele alırsak, her ulusun dilinin yapısal kuruluşuna bağlıymış gibi gözükmüştür.

Amerikan dilleriyle sürmekte olan uğraşlar, eski-Hint ve onunla akraba kimi başka dillerin incelenmesi ve Çincenin yapısı üzerine araştırmalar, bana bu önermeyi tarihsel olarak da onaylıyor gibi geliyor. Büyük bir haksızlıkla gerçi kaba ve vahşi sözcükleriyle tanımlanabilecek olan, ama yapı açısından kendini tamamen bütünlemiş olanlardan kesinlikle ayrılan Amerikan dilleri, bizim bugüne kadarki bilgilerimize göre, asla bir harf yazısına sahip olmamışlardır. Bu dil, Sami ve Hint dilleriyle öylesine iç içe girip kaynaşmıştır ki, herhangi bir zaman başka birini kullanmış olabileceklerine ilişkin en ufak bir iz bile yoktur. Eğer Çinliler çok uzun zamandır tanıdıkları Avrupa alfabesini ısrarla geri çeviriyorlarsa, öyle zannediyorum, bu hiç de, salt geleneklerine bağlılıklarından ve yabancıya karşı duydukları nefretten ötürü değil, bilakis daha çok dil yapılarının seviyesi ve dillerinin kuruluşu itibarıyla onlar-

20. Mayıs 1824'te Bilimler Akademisi'nde okunmuştur.

da henüz bir harf yazısı için içsel bir gereksinmenin uyanmamış olmasından dolayıdır. Durum böyle olmasaydı eğer, kendi içlerinde, kendilerine ait oldukça yüksek seviyedeki yaratıcılıklarıyla ve kendi işaret yazılarının da yardımıyla, şimdi yaptıkları gibi salt ek yardımcı ses işaretleri kullanarak değil de, gerçek anlamda, kusursuz ve arı bir alfabe oluşturma sonucuna kendileri erişirlerdi.

Yalnız, Mısırı ele aldığımızda bu düşünce tarzı pek yerine oturmuyor gibi görünüyor. Çünkü bugünku Kopt dılı, eski-Mısır dılının ulusun geniş dil yapısından türemeyen başka bir dıl yapısına sahip olduğunu hıçbır yadsımaya yer bırakmayacak biçimde kanıtlamaktadır, ve buna rağmen Mısır bır harf yazısına sahıp olmakla kalmamış, yabana atılamayacak denlı cıddı kaynakların gösterdıkleri gibi, harf yazısının da beşığı olmuştur. Yalnız, bir ulus, kullandığı harf yazısının yaratıcısı olsa bile, onu nasıl kullanacağı, düşunceleri ifade edışi ve dil ile bağlayarak gelıştırmesı harf yazısının yapısına denk olacaktır; bu savın gerçekliği, eski Mısır resımlerının ıç içe dolanarak harf yazısına donüşmesinde harika bir biçimde açığa çıkmaktadır.

Bu yüzden harf yazısı ile dil kuruluşu çok sıkı ılışki içerisındedır ve hemen hiç istisnasız birbirleriyle ilıntilidır. Burada bunu olgularla olduğu kadar, böyle bir makaleye yaraşacak bu kısa sürenın elverdığı ölçude tarıhsel açıdan da kanıtlamaya çalışacağım. Bu konunun seçilmış olması bana iki nedenden ötürü çok uygun göründü; birincisi, gerçekte dılın doğasının, eğer harf yazısı ile ilişkisi hemen irdelenmezse bütunüyle kavranamayacağından; ikıncı olarak da, özellikle Mısır yazısıyla [1] ilgili o yeni çalışmalar, yazının yaratılışı ve günümüze uyarlanışı üzerıne yapılan araştırmalardaki payı iki katına çıkardıkları için.

Yazının yuzeysel, yaşam ıçin kullanımının yararları ve bılgilerin yayılmalarıyla ilgili her şeyi bütünen atlıyorum. Yazının bu açılardan önemi kendılığinden fazlasıyla göz önündedır ve ancak pek az insan, dığer yazı tarzlarına oranla harf yazısının bu yondekı yararlarını tanımıyor olabilir. Ben yalnızca alfabetik olanın dıl ile onun işleme alınışı üzerıne etkisini irdelemekle yetineceğim. Bu gerçekten önemli ise, bir alfabenin kullanımıyla dılın ilişkisi sıkı ve içsel ise, harf yazısının istekle benimsenmesinin, ya da aynı şeye karşı buz gibi bir kayıtsızlığın nedenleri artık daha fazla belirsizlik içerisinde kalmayacaktır.

Fakat doğrudan dıllerın kendisi hakkında pek çok kez iddia edildiği gibi, ses nasıl çıkarsa çıksın, konuşma nasıl örulürse örülsün, sonuçta hep aynı düşünce ortaya çıktığına göre, eğer dilin çeşitlilıği büyük bir onem taşımıyorsa, o halde büyük bir sıkıntı yaratmadığı ve elverişsizlik göstermediği surece, ya

da sözkonusu olan ulus onunla gelen sıkıntıları aşmaya alışmışsa, işaret yazısının ne tarzda olduğu çok daha az önemsenmelidir. [2] Ayrıca yazıyı sıkça kullananlar, özellikle de yazıyı akılcı-duyumsal biçimde kullananlar, toplumların her zaman yalnızca küçük bir kesitini oluşturmuşlardır. Yani her dil, uzun zamanlar boyunca bir yazıya sahip olmadan varolmakla kalmadığı gibi, birçok dil halen aynı şekilde varlığını yaşatmaya devam etmektedir.

Tek başına çınlayan bir sözcük, aynı zamanda bir düşüncenin, yazı ise bir sesin vücut bulmasıdır. Yazının belirlenebilen en genel etkisi dili sıkıca tutup sabitlemesi, dolayısıyla da, çınlayan bir sözcük bellekte yalnızca kalıcı bir yer bulurken, yazılı olan sözün, bizzat kendisi üzerinde çok daha farklı bir düşünebilmeyi olanaklı kılabilmesidir. Ama aynı zamanda bir sözün yazı aracılığıyla herhangi bir etki yapması ve yine aynı sozun nasıl bir belirli tarzda şekillenmiş oluşunun dilin zihin üzerinde yarattığı etkiye eklenmesi kaçınılmazdır. Bu yüzden tinsel etkinliğin yazılı sözün (Schriftbezeichnung) doğasından ne tür bir uyarım aldığı kesinlikle önemsiz değildir. Somut ve açık, kavranabilir - düşünlebilir olanı işaret ve söz olarak değerlendirmek, dönüşümlü olarak devreye sokturmak ve değişik konumlarda karşı karşıya getirmek bu etkinliğin yasallıklarının parçalarındandır; bir fikir ya da görüşte akraba olanları da etkili kıldırmak ona özgüdür. Böylelikle önce ses olarak sabitlenen düşüncenin, gözün baktığı bir nesneye aktarılması, bildiğimiz gibi, tarzın yetkinliği nispetinde anlak'a çok çeşitli yönler verebilir. Fakat besbelli ki toplam etkinin zedelenmemesi için, dile aktarılan düşüncenin, konuşmanın ve yazının, tek bir kalıptan çıkmışcasına birbirlerine denk düşecek şekilde kurulmuş olmaları gerekir.

Yazının her zaman bir ulusun yalnızca küçük bir kesiminin malı kalması yüzünden, muhtemelen her yerde, sabit belirlenen dil yapısı artık özlü değişikliklere izin vermeyen bir hale geldikten sonra ortaya çıkmış olması, yazının onlar üzerinde yarattığı etkinin önemini azaltmaz. Çünkü toplumsal konuşma (kuşkusuz kimi yaşam biçimlerinde diğerlerine oranla daha az olabilir) bütun halkı sarar, ve halk arasında tekil olarak birilerinde etki yaratan, dolaylı olarak tüm halka yayılır. Fakat dilin daha incelikli işlenmesi -ki gerçekte yazının kullanılması için bu yalnızca başlangıç noktasını ifade eder- dilin kendisi ve ulusal eğitim üzerinde sahip olduğu etki en önemli husus olduğu gibi, daha kaba ve temel yapıya oranla, dillerin özgül özellikleri üzerinde çok daha belirleyicidir.[3]

Dilin özgül özelliği, aracılık yaparak insan ile dış nesneler arasında bir düşünce dünyasını seslere ilintilemesidir. Her birinin bütün özellikleri bu nedenle dildeki en önemli iki asal noktaya; genel olarak düşünsellik ve vurgulu

ses (Ton) sistemine dayandırılabilir. Birincisinde açıklık, belirlilik, arılık ve tam ve noksansız oluşdan, ikincisinde de, mükemmellikten eksik olanlar kusur sayılır, saydığımız özellıklere bütünüyle sahip olursa mükemmelliğe erişir. Daha önce bu toplantıya sunduğum diğer iki makalemde [4] bu görüşü açıklamaya ve kanıtlamaya uğraşmıştım, ve

-her dilin bağlantısız sözcük sisteminin bile, bir düşünce dünyası oluşturduğunu, bir işaret dünyasında tamamıyla keyfi olarak meydana gelenlerin kendilerine özgü bir kendilik'e ve bağımsızlığa sahip olduklarını;

- bu sözcük sistemlerinin asla tek bir halka ait olmadıklarını, tersine, ne tarihin ne de dil araştırmalarının tam olarak izini yakalayıp takip etmelerinin olanaksız olduğu bir aktarım sistemiyle, varoluşundan bu yana yüzyıllar boyunca bütün insanlığın eseri olduğunu ve demek ki, insan ruhunun doğasından ileri gelen bir fiziksel ve türeyişinin tarzında yatan bir de tarihsel olmak üzere, her sözcüğün ikili bir oluşum elementi taşıdığını; ayrıca,

- noksansız oluşmuş dillerin niteliklerini belirleyen şeyin, yapılarının doğasının da kanıtladığı gibi, tin için yalnızca içeriğin değil, öncelikle düşüncenin biçiminin önem taşıması olduğunu göstermeye çalışmıştım.

Bu yolu burada da izleyebileceğimizi sanıyorum, ve böylelikle harf yazısının, dilin düşünselliğini olumsuz yönde etkileyebilmesinin, ancak zihni dilin biçiminden uzaklaşan bir tarzda uyarmasıyla mümkün olacağı, ama ses işaretleri tözünü belirlediği için vurgulu ses sisteminin, yalnızca onlar aracılığıyla sağlamlık kazanıp, mükemmelliğe erişebileceği kendiliğinden ortaya çıkmış olur.

Gerçek nesnenin somut görüntüsü ve uyarımı dolayısıyla her resim yazısının, dilin etkisini desteklemek yerine rahatsız edici durumunda olacağı apaçık ortadadır. Dil de görmeyi gerektirir, ama vurgulu ses aracılığıyla onu bağlı olduğu sözcük kalıbına kenetler. Bu sözcük kalıbı, düşüncenin, dil aracılığıyla bir ağ gibi her yöne uzatıp doladığı sonsuz zincirin bir halkası olabilmek için, nesnenin tasarımını tanzim etmek durumundadır. Resim, işaret yazısına dönüştüğünde, ister istemez tanımlamak istediği şeyi, sözcüğü geri plana itecektir. [5] Öznelliğin egemenliği, dilin tözel varlığı zayıflatılmış olacak, görüntünün gerçek gücü karşısında dilin düşünselliği ezilecektir. Nesne, tin üzerinde, sözcüğün dilin bireysel ruhla denkliği (uyumu) içerisinde, seçerek -ayrıştırarak toparladığı gibi değil de, yapısının bütün özellikleriyle etki yapar, yalnızca işaretin işareti olması gereken yazı, aynı zamanda nesnenin de işareti olur ve kendi dolaysız görüntüsünü duşünceye ulaştırmasıyla birlikte, sözcüğün, yalnızca işaret olmak istemesinden ötürü yaratabildiği etki burada zayıflar. Resimdeki canlılığın niteliği doğasına uygun düşmediği için

dil, resimle canlılık kazanamaz ve ruhun aynı anda uyarılmak istenen bu iki değişik eylemleri üzerinde güçlendirici olmak isterken, etkinin dağılmasına neden olabilir.

Buna karşın kavramları (olguları) betimleyen bir figuratif yazı [6], aslında dilin düşünselliğini epeyce kolaylaştırıyor gözükmektedir. Çünkü istençli seçilen işaretler, zihni, en fazla harfler kadar dağıtabilecek bir şeylere sahiptir ve oluşumunun içsel yasallıkları düşünceyi yeniden kendine yöneltmeye sevkeder.

Boylesi bir yazı bile, yine de, özellikle ideal olana, başka bir deyişle, dilin dış dünyayı düşüncelere dönüştüren doğasına, tüm parçaları sıkı sıkıya yasallıklara göre birleştirilmiş olsalar dahi, tam tersi etki yapar. Zira dil için yalnızca duyumsal görüntüler değil, vurgulu ses ile net ve sıkı bir bağları olmadığı sürece -çünkü bu kendine has biçimini önemli ölçüde azaltacaktır- belirsiz düşünceler de dilin malzemelerindendir. Her birinin, içerisinde her zaman mantıksal tanımlamanın ötesinde başka bir şeyler daha bulunan sözcüklerin bireylikleri bir noktaya kadar vurgulu sese bağlıdır, bundan ötesi onun insan ruhunda dolaysız olarak uyandırdığı etkidir. [7] Demek ki vurgulu sesi boşlayarak kavrama ulaşan bir işaretin ifadesinde bir noksanlık olacaktır. Böylesi bir işaret sistemi dış ve iç dünyanın kavramlarını yalnızca eksik biçimde yansıtır. Oysa dil, dünyanın kendisini, gerçi düşünce işaretlerine dönüşmüş olarak, ama bütün zenginliği, renkleri ve canlı çeşitliliğiyle yansıtabilmelidir.

Fakat tamamen kavramlara dayandırılan, dilin onlar için türetilmiş belli seslerle ifade edilen sözcüklerde asıl etkiyi yaratmayan bir kavram yazısı hiçbir zaman olmamıştır ve olamaz da. Çünkü, yazıdan çok önce varolduğuna göre, doğal olarak dildeki her sözcük için bir işaret aranmış ve kavram sisteminin sistematik altsıralılığı içerisinde, sesten bağımsız bir geçerliliğe sahip olsalar bile, onlara yüklenen manadaki sözcükler kastedilmekteydiyse, kabul ediliyordu. Bu yüzden her kavram yazısı, aynı zamanda bir ses yazısıdır ve gerçek bir kavram yazısı sayılıp sayılamayacağı, onu kullananların işaretlerin sistematik altsıralıklarını, oluşumlarının mantıksal anahtarını ne derece tanıdığına ve dikkate aldığına bağlıdır. Sözcüklere denk düşen işaretleri yalnız mekanik olarak tanıyanlar, bir ses yazısından başka hiçbir şeye sahip değillerdir. Eğer böyle bir yazı başka bir dile geçirilecek olsa, yine aynı şey olur. Çünkü yazının gerçekten yazı olabilmesi için kullanımında da, her işaret bir ya da daha fazla belli sözcüklerde değer bulmalıdır. demek oluyor ki, her iki dilde de yazı işaretleri ancak anlamlı sözcükler halinde dizildikleri noktada eşanlamlıdırlar ve bu dillerden birinde yazılı olanlar okunduklarında, diğer dil için bir bilinmeyen olacak ve anadilin kimliğinin tümden terkedildiği bir

çevriye dönüşecektir. Yani böyle bir yazının çeşitli uluslar arasındaki kullanımında yalnızca içeriğin aktarılması sözkonusudur, biçim önemli ölçüde değişikliğe uğrar ve ulusların çeşitli dillerin de anlaşılır olacak olan bir kavram yazısının yadsınamayacak yararları, başka açılardan doğacak zararları karşılamaya yetmez.

Kavram yazısı bir ses yazısı olarak eksiktir, çunkü sesleri sözcükler için verir, daha sonra göreceğimiz gibi, demek ki, dilin sözcük birimlerinin ses işaretlerinden meydana gelen bütün kazanımlarını elinden alır. Ama hiçbir zaman da salt ses yazısı gibi etki yapmaz. Geçerlilik ya da değer ile işaretini ilişkisi, kavramlara dayanılarak izlenebildiğine göre, oysa düşünce ile ses geçirış, aynı anda ve dolaysız oluştuğundan, o dil kendine has olacaktır ve gerçek ulusal olan bir dildeki dopdolu ve temiz duygulanım zayıflayacaktır. Kavram yazısı bir yandan, genel olarak dilden, en azından belli birine bağlılıktan uzak durmaya çabalıyor, öte yandan da vurgulu sesle dilin doğal ifadesinin yerine, onun kadar uygun olmayan, göz ile bakmayı geçiriyor. Bu yüzden de insanın içgüdüsel nitelikteki dil duyumunun tersine hareket etmiş oluyor ve kendisini başarıyla kabul ettirdiği oranda, kuşkusuz her birinin yalnızca sesinde bulunmayan, ama ses duygulanımıyla kenetli, belli bağlantılara sahip her eklemli sesin yadsınamayacak bir özgullükle ortaya koyduğu dil işaretinin (dil deyişlerinin) kimliğini tahrip etmiş oluyor.

Kendini belli bir dilden bağımsız tutma çabası, düşünce bir kez dilsiz olanaksız olduğuna göre, zihin üzerinde issizlaştırıcı ve yıkıcı bir etki yapacaktır. Bir kavram yazısının bu zararları yaratması burada tanımladığımız oranda değil, sistemi tutarlı bir mantıkla yürütulmez ve kullanım esnasında fonetik açıdan ele alınırsa soz konusu olacaktır. Harf yazısı bu hatalardan uzaktır; işaretin, hiçbir yan olguyla dağılamayacak basit işareti, dili onun önüne geçmeden ya da bir kenara koymadan, her yerde izleyerek, vurgulu sesten başka hiçbir şeyi uyandırıp sahneye çağırmadan, düşünce vurgulu sesin yarattığı duygulanımla uyarıldığı ve yazını kendi kendisini değil, bu belli oluşumsal biçimi tutması gerektiği için doğal altsıralılığını korur.

Dilin kendine özgü doğasına bu şekilde bir sıkı kenetlenme, resmin ve deyişlerinin parlak yararlarından feragat edişin kendisi etkinin daha da artamasını sağlar. Dilin saf olan düşünce doğasına zarar vermediği gibi, gerçekten anlamsız çizgilerin temkinli, heyecansız kullanımı onu daha da çoğaltacaktır; ve konuşmaya bağlı sesi, esas parçalarına ayrıştırmasından ötürü kendi birbirleri arasındaki ve sözcüğe kenetlenişteki bağıntıyı somutlaştırırken [8], kağıda döküleni algılayan göz duysal konuşma üzerinde de etki yapar ve anlamsal ifadeyi saflaştırarak yükseltir.

Harf yazısının tözunden çok bu şeyin dil üzerindeki iç etkisini değerlendirmek istiyorsak boğumlanan sesin çatallaşması (bölünebilirliği) konusu üzerinde durmalıyız.

Konuşma, konuşanın ruhunda bir düşünce yaratıncaya, düşünme teker teker parçaları toparlayıp birleştirinceye kadar bağlantılı bir bütün oluşturur. Bunu öncelikle eğitimsiz ulusların dilleri üzerinde çalışırken öğreniyoruz. İnsan ne kadar bölerse bölsün ve yine de çok basit görünen için bile, acaba birleşik mi diye kuşkuda kalıyor. Kuşkusuz kı aynı şey bir dereceye kadar gelişmiş dillerde de söz konusudur, yalnız daha değişik biçimde; birisinde konuşmanın bağlanışlarını, dilbilgisi ve sözdizimi açısından incelemek ve anlamak maksadıyla, diğerinde sözcük oluşumunun etimolojik açıdan inceleyerek kavramak maksadıyla. Ayrılabilir olanın bağlanışı hal ne olursa olsun, deneyimsiz düşünce ile konuşmanın özellikleridir; örneğin çocuklarda ve vahşilerde konuşmanın biçimler yerine sözcük ağırlıklı olduğunu görüyoruz. Mükemmelleşmemiş bir yapıya sahip olan diller, bir dilbilgisine bağlı olması gereken bir kalıbın sınırlarını da kolaylıkla aşabilirler. Ama düşünce bağlantısının başlattığı mantıksal bölünme yalnızca basit sözcüklere kadar inebilir. Bunun ayrışıp bölünmesi harf yazısının işidir. Bu yüzden, başka bir yazıyı kullanan bir dil, dilin bölünmesi işlemini tamamlayamaz ve dilin tamamlanıp mukemmelleşmek için yol alması gerektiği noktada durgunlaşır.

Gerçi ses birimlerinin aranması bir harf yazısı kullanmaksızın da olanaklı olabilir, nitekim Çinliler, özellikle bağlantılı seslerin, onların başlangıç ve son boğumlanmalarının (Artikulation) çeşitliliğini ve sayısını, keza sözcük vurgularını belirleyen ve tam olarak gösteren bir analize sahiplerdir. Fakat ne alışılagelen dil, ne de yazı (gerçekten işaret yazısı olduğu ölçüde, çünkü bilindiği gibi Çinliler buna ses işaretlerini de katıyorlar) böyle bir çözümlemeyi gerekli kılmıyor, dolayısıyla da pek öyle genel olamaz. Ayrıca tekil ses (consonant ve Vocal) yalnızca ona ait bir işaretle yalıtlanmış biçimde sembolize edilmediği için bağlantılı seslerin, salt başlangıç ve sonlanmaları incelendiklerinde vurgulu ses birimlerinin ifadesinin hiçbir zaman harf yazısından daha saf ve açık ya da somut olmadıkları görülecektir. Eksiksizliğinden ve tamlığından hiçbir şey gitmese de, ses analizin zihin üzerinde yarattığı izlenim, bütünen tamamlanmış bir dil ayrımlanması şeklinde olmaz. Fakat yalnız gerçek yararlarını belirleyen dillerin iç etkisinde, her şey, her izlenimin (deyimin) tam ve açık etkisine bağlıdır; ve dışsal başarıda hiç farkedilmeyen en küçük noksanlık, hangisinde olursa olsun büyük önem taşır. Öte yandan alfabetik okuma ve yazma, tanıyabilmek için her an hem kulağın hem gözün algılayabildiği sesbirimlerini gereksinir, ve bunların kolay ayrılıp birleşmele-

rine alışır, bu yüzden de dilin kendi birimlerine bölünebilirliği, bütün ulusa yayılmış olduğu şekliyle, genel bir seviyede tam ve doğru bir kanı yaratır. Ayrılmış biçimler halindeki ses birimleri, alıştırma ve tanıma aracılığıyla kendisini önce bu düzeltilmiş düşüncenin seslendirilmesinde ifade ederken, anlaşarak sağlamlaşır. Tıpkı her sese bir işaret [9] verildiği gibi, kulak ve konuşma organları da onu hep tam ve aynı biçimde talep etmeye ve yansıtmaya alışırlar, aynı zamanda oluşmamış konuşmalarda, kimi diğerinin üzerine taşan belirsiz sesleri keserek, daha net ve doğru sınırlandırmayı geliştirir. Bu daha arı seslendirme, kulağın ve dil aygıtlarının hassas eğitiminin kendisi de, dil içerisindeki etkisi de alabildiğine büyük bir öneme sahiptir, ama ses birimlerinin ayrılması dilin özü üzerinde daha derine ulaşan bir etki yapar.

Çünkü seslendirme, boğumlanmış sesleri ayrıştırarak ve işaretleyerek, insan ruhuna ses boğumlarını sunar. Alfabetik yazı bu işlemi, başka hiçbir yolun beceremeyeceği bir berraklık ve açıklıkla gerçekleştirir ve eğer alfabe dolayısıyla bir halkın dilinin doğasına yepyeni bir anlam katılmış olacağı söylenirse hiç de abartılı bir sav ileri sürülmüş olmaz. [10] Boğumlanma dilin tözünü belirlediği için ve o olmasaydı eğer dilin varlığı bile olanaksız olmuş olacağına göre, ve uzuvlaşma olgusu tüm alanları boyunca, yalnız vurgulu sesin söz konusun olmadığı yerlere dek uzanabildiğinden, organlanmış sesin anlamlandırılması ile canlandırılmasının, dil mantığının kökensel doğruluğu ve kademe kademe gelişimiyle bağlantı içerisinde olmasında yarar vardır. Bunun güçlü ve canlı olduğu yerde halk, kendi iç itkisiyle alfabenin yaratılmasına doğru gidecektir, ve eğer bir ulusun alfabesi yabancılardan aktarılmış ise dil eğitimine hız kazandırıp ilerletecektir.

Boğumlanmış ses her ne kadar bedensel içgüdüsel olarak ortaya çıkartılmışsa da, aslında sesin özü yalnızca ruh yapısının içsel dilinden kaynaklanır, konuşma aygıtları (sistemi) bir tek bu dürtüye uygun biçimlenme yeteneğine sahiptir. Boğumlanmış sesin, salt fiziksel yaratılışına göre, ortaya koyduğunun başarı ya da amacını katmadan yapılacak bir tanımı bu yüzden bana olanaksız görünüyor. [11] Vurgulu ses (yani dil) pek çok duygu sesi gibi bağlantılı ve karışık çınlama ya da cıyaklamak değildir, kendini ayrı ayrı kesen bir sestir. Tüm gam boyunca (ses dizisi) yükseltilebileceğine göre, onun niteliksel farkı melodikliğinde, iniş ve çıkışlarında yatmaz. Bu fark, esneyebilirliğinden ve kısalabilmesinden, tizlik ya da peslığinden, sertliğinden ya da yumuşaklığından [12] gelmez. Çünkü bu değişiklikler kısmen boğumlanan bütün seslerin özellikleri olabilirler, kısmen de onun çeşitlerini oluştururlar. Oysa a ve e, p ve k vs. arasındaki ayrımı, genel anlamlı bir olguya dayandırmak istediğimiz takdirde, en azından benim bunu şu ana dek basaramadığımı itiraf et-

mem gerekir. Sonuç olarak aslında bu seslerin o işaretlerden bağımsız, ama buna karşın özgül biçimde değişik olduklarını, ya da onun ayrımlılığının, organların belli bir ortak etkileşiminden doğduğunu, ya da buna benzer diğer bir betimlemeyi deneyerek, ama asla gerçek bir tanımlama vermeyecek şeyleri söylemekten başka çare kalmıyor. Derinlemesine incelenişlerde, çelişik olarak bu töz salt işitilişiyle dolaysız biçimde kavramları ortaya çıkartabilme özelliği verilerek tanımlamaktadır. Bu tanımlamaya göre ortaya çıkan kavramlar kısmen ayrı ayrı bu erekle oluşturulmuşlardır, kısmen de bu ayrı ayrının oluşumu belli sınıflara, belli sayılara göre aynı olanın, özgül olarak değişikliğini olası kılmakta ve zorunlu ya da iradi, birbirleriyle bağlantıya uygun düşenleri talep etmektedir. Fakat bu açıklamalarla boğumlanmış seslerin dil sesleri olduklarından öteye hiçbir şey söylenmiş olmaz.

Oysa dil ruhtadır ve hatta direngili işleyen organlarda ve dışsal duyumların noksanlığında dahi meydana getirilebilirler. Bunu sağır ve dilsizlerin derslerinde görebiliriz, ki bu ancak düşüncelerini sözcüklere dönüştürmek isteyen ve kendisi gibi olanla karşı karşıya gelen ruhun içsel dürtüsüyle mümkün olabilir ve kolaylaştırıcı rehberlik aracılığıyla da bu noksanlığı gidererek engelleri aşar. Her dilin özel ses sistemi, bu güdünün kişisel yapısından, anlaşılır sesler ortaya çıkartabilmesinden, ses duygusunun kişiselliğinden (genel olarak ses açısından, melodik ve boğumlanmış ses) ve nihayet duyma ve dil araçlarının kişiselliğinden doğar ve bireyin tüm dil yeteneğine kökünden itibaren uygunluğu dolayısıyla olduğu kadar, dil yapısının herbir parçası üzerinde ayrı ayrı izlenmesi olanaksız binlerce etkiden ötürü, bütün dilin özel kendine özgülüğünün bizzat temeli olur. İnsan ruhundan dışarı vuran spesifik dil yeteneğinin kendine özgulüğünü artıran olgulardan birisi de, yine kendinden çıkan sesi yabancı bir ses gibi algılamasıdır.

Hemen her gerçek insansal etkinlik eğer dili gereksiniyorsa, üstelik de bu her şeyin temelini belirliyorsa, o halde bir ulus dil ile az ya da çok düşünce ve duyumsama sistemini sıkı sıkıya dokuyabilir. Bu, kimi zaman inanılmak istendiği gibi, genel olarak onun ruhsallığıyla, az ya da çok duygulu, akılcı bir sistem oluşuyla, bilim ve sanat yatkınlığıyla, ya da kültür gibi alabildiğine çok boyutlu ve büyük bir özenle seçilerek kullanılması gereken sözcüklerle açıklanamaz. Bir ulus bütün bu açılardan mükemmel olabilir ama yine de dile hakettiği yeri vermeyebilir.

Bunun nedeni şöyledir. Bilim ve sanat alanı, fiziksel yaşamın düzenlenişine dayanan diğer herşeyden tamamen yalıtlayarak düşünülse bile, insan ruhunun ona ulaşabilmesi için kullanabileceği dili mutlaka aynı oranda ve canlılıkta gereksinmeyen daha pek çok yol vardır. Bunları kısmen bilginin konuları-

nesneleri belirlerken -bu konuda güzel sanatları (plastik-yoğrumlu) ve matematiği anımsatmam yeterli olacaktır sanırım- kısmen de, daha çok duygusal bir görüş açısına ihtiyaç duyan, kuru düşüncenin derinliklerine dalan, ya da dilin bütün inceliğini ve genişliğini gereksinmeyen bir yön tutan ruhsal itkinin türü belirler.

Yukarıda da belirtildiği gibi, dilde de içiçe bir ikililik yatar: Kavramlar oluşturur, düşüncenin egemenliğini yaşama geçirir ve bunu ses aracılığıyla yapar ama insan ruhunu her zaman gerekli kaynaşmayla etkileyemez. Yarattığı tinsel uyarım, etkiyi özellikle düşünce ağırlıklı kılarak onu başka, daha dolaysız bir yola, ya duyusal ya da art, raslantısal görünen bir sesten bağımsız bir algılamaya götürebilir, ki bu durumda sözcük yalnızca bir ek yardımcı işlevi görür. Öte yandan zihin üzerindeki asıl etkiyi, sese dönüştürülen düşünce de yaratabilir, bilhassa sözcük biçiminde şekillendirilmiş bir ses coşkulandırabilir, bu durumda asıl olan dildir ve düşünce, onunla bütünen örgülenmiş, ondan ayrılamaz, ondan doğan bir tomurcuklanmadan ibaret görülür. Bu yüzden, eğer diller ile ulusların kimlikleri karşılaştırılacak olurlarsa, önce gerçi bunların genel olarak tinsel yönlerine, hemen sonra da, ama az önce değindiğimiz ayrımı hiç gözden kaçırmadan, sese yatkınlığa, düşüncedeki sonsuz benzerleri hassasiyetle ayrımlayabilme duyusuna, uyarımını bizzat onun duyumsal cevherinin zenginliğinde bulduğu için, zihnin üst düzeyden düşünceyi bölüp ayrımlamasıyla asla elde edilemeyecek olan düşünceye binlerce biçim verebilmek için, onun tarafından belirlenmeyi dileyen usul ve devingen canlılığa dikkat edilmelidir. İnsan yalnızca dil dolayısıyla insan ve dil de düşüncedeki karşılığını yalnız sözcükte aradığından dolayı dil olduğu için bu yönün bütün tinsel etkinlikler için hedefe ulaştırmada en başarılısı olması gerektiğini göstermek oldukça kolaydır. Biz bunu şimdilik atlayabiliriz, ama hiç değilse dilin bunun dışındaki hiçbir yolla daha büyük bir mükemmelliğe erişemeyeceği noktasında ısrarla durabiliriz. Şimdi seslerin boğumlanmasını ya da her kim nasıl tanımlarsa tanımlasın, düşünce oluşturan özelliğini neyin öne çıkartıp gün ışığına koyduğu bu ruhsal atmosferde merakla aranacak ya da yakalanacaktır. Dolayısıyla harf yazısının, önce seslerin boğumlanışlarının kaydedilmesinde, daha sonra genellik kazanan, ruhun en derindeki düşüncelerinin aralıksız olarak ortaya çıkartılıp sunulması alışkanlığında, her ulusun kişisel dil yeteneğiyle çok sıkı ilişki içerisinde olması gereklidir. Harf yazısı bulunmuş da, verilmiş de olsa, tam ve kendine özgü etkiyi yaratabilmesi ancak varoluşundan önce kendisine yoğun bir gereksinim duyulmuş olmasına bağlıdır.

Dilin en içkin doğasına böylesine dolaysız bağlanmış oluşuyla yazı, dilin

bütün parçaları üzerinde zorunlu olarak etki yaratır. Fakat ben yine de iki noktayı, bilhassa bağıntısını anlaşılır kılan, dillerin ritmik üstünlüklerini ve dilbilgisel kalıpların oluşumunu hatırlatmak isterim. Bu bağlamda ritim üzerine herhangi bir ekleme yapmaya hiç gerek yok. Seslerin dolgun ve tertemiz çıkışı, tekil olanın ayırt edilişi, kendine özgü çeşitliliğinin özenle dikkate alınıp değerlendirilişi bir bütündür ve birbirine bağlanışlarının kuralını karşılıklı ilişkileri oluşturduğu için bu sistemin hiçbir noktasından feragat etmek mümkün değildir. Ritmik şiir muhakkak ki bütün uluslarda, yazının kullanımından önce varolmuştur, hatta kimilerinde düzenli hece vezni ve pek azında da bu uygulayım mükemmel yetkinlikte bir güzidelik içermiştir. Fakat bunu hiç şüphesiz alfabenin eklenmesiyle kazanabilir ve bu çağın öncesinde, tıpkı insanın diğer eğilimlerinde ya da gayretlerinde ruhsal olarak çoktan içinde taşımaya başladığı şeyin, somut cisimsel ifadesinin rastlantılar eliyle gelmesini beklemek zorunda oluşu gibi, aslında tekil dil seslerinin doğası, yalnızca bunun için gerekli işaretlerin eksik kaldığı böylesi bir duyguyu yaratmaktadır. Harf yazısının dil üzerindeki etkisini değerlendirirken bilhassa dikkat edilmesi gereken husus, onun da boğumlanmış sesin ayrımlanması ve dışsal işaretler olmak üzere aslında ikililik içerdiğidir. Yukarıda, Çinlilerden sözederken belirtmiştik, bu savı belli koşullarda gerçekten alfabetik olan yazılara dek genişletebiliriz. Yani harf yazısının mantığının gerçek ruhu bir ulusa ve onun diline her durum ve zaman için vaadettiği halde, kullanılan her ses işareti dil üzerinde belirleyici bir etki yaratmayabilir. Buna karşın, henüz bir alfabetik işaret sistemine sahip olmadan da, boğumlanan sesin o içsel algılanımı (bu aynı zamanda alfabenin ruhsal kısmıdır) dil yeteneğinin belli başlı yönlerinde hazırlanmış ve oluşmuş olabilir ki böyle olduğunda o halk, daha harf yazısına erişmeden onun yararlarının tadına varabilir.

Bu yüzden altı tefileli vezin (Hexameter) ve Sloka'nın [13] onaltı heceli mısraları gibi vezinler, eski çağın en karanlık dönemlerinden bu güne kendilerini korumuşlardır. Ve onun bugün dahi kulakta benzersiz bir büyü yaratan hece şelalesi, o ulusların ne derece derin ve hassas bir dil anlayışına sahip olduklarına dair belki de şiirlerinin bugüne kadar erişen mirasından bile daha güçlü ve sağlam kanıtlar sunuyor. Çünkü şiir ile dilin öylesine yakın kardeşlik bağı olsa da, üzerlerinde pek çok zihinsel yetinin ortak etkisi vardır. Fakat hecenin uzun ve kısalığının harmonik örgülenişini keşfetme, dil duyumunun gerçek özelliklerinden, boğumlanma ilişkisiyle öylesine etkilenip coşkulanan, bağlantılı olanın içerisinde tekili ayırt ederek, sesin cinsini ve niteliğini belirleyip, doğru biçimde tanıyabilen ruhun ve kulağın canlı duyarlılığından doğar.

Aslında bu olayın bir kısmı da, doğrudan dile ait olmayan melodi duygusunan ileri gelir. Çünkü sesin, düşünsel olanla müzik ve dil olmak üzere iki yolla temas edebilmek ve bu ikisini birbirleriyle kenetlemek gibi çok avantajlı bir özelliği vardır. Bu özellikten ötürü de herhalde sözcüklerin eşlik ettiği şarkı, hiç tartışmasız sanatın bütün alanlarında en önemli iki biçimi kaynaştırdığı için en yoğun ve coşkulu duyguyu yaratır. [14] Fakat sözünü ettiğimiz vezinler, büyük bir canlılıkla, yaratıcılarının müzikal yeteneklerini ifade ediyorlarsa da, boğumlanmış sesin, yani dilin, müziğin sürükleyici coşturucu kudretinin yanında bütün haklarını korudukları için, aslında onların dile duyarlılıklarının ne denli gelişmiş olduğunu göstermektedir. Çünkü antik hece vezni moderninden en genel yönüyle sesi, melodik ifadesinde de her zaman gerçekten dil sesi olarak ele almasıyla, tekrarlanan, yalnızca nağme yaratan bağlantılı seslerin tam ya da eksik eşitliğini (Reim ve Assonanz) hor görmeleriyle ve yalnızca pek ender olarak heceleri, kendi doğalarına aykırı olarak salt ritmin gücüne boyun eğip esnetilmesine ya da kısaltılmasına izin vermeleriyle ve hecelerin doğal nitelikleriyle, oldukları gibi ve tüm berraklıklarıyla harmonik bir ahenk içerisinde seslendirilmesini sağlamalarıyla ayrılır.

Dilbilgisi biçimlerini tözüne dayanan bükülme, zorunlu olarak tekil boğumlanımlara dikkat edilmesine ve ayrımlanmasına götürür. Eğer bir dil salt anlamlı sesleri birbirlerine bağlarsa ya da en azından gramatik tanımlamaları sözcüklerle sıkı sıkıya kaynaştırmayı bilmiyorsa, yalnızca ses bütünleriyle sınırlı demektir ve bir tek sözcüğün bükümleniminde, aynının ortaya çıkışı gibi tekil boğumlanmanın ayırt ediciliği olmaz. Bu yüzden, tıpkı dil anlayışının canlılığı ve hassaslığının sağlam dilbilgisi kalıplarına erişmeyi sağlaması gibi, bunlar da sesin karşılığı olarak alfabenin benimsenmesini kolaylaştırır ki belirgin işaretlerin daha verimli kullanımı bunu izleyebilsin. Dilbilgisel açıdan henüz noksan olan bir dile alfabe de katılırsa, bükülmeler tekil harflerin değişmesi ve eklenmesiyle oluşturulur, mevcudu korumak kolaylaşır ve henüz bir eklenti halindeyken kavrama bağlantısı tamamen kopabilir. [15]

Fakat harf yazısının, tek tek her birinin yapısında belirgin olarak seçilemezse de, dil üzerinde daha esaslı etki yapabilmesinin nedenlerinden biri, örgenlenme içerisinde önce kavramayı tamamlaması ve bu kavrayış duygusunu genele yaymasıdır. Çünkü tekil boğumlanımların ayrımlanması, belirlenmesi ve tanımlanması olmaksızın konuşmanın temel parçaları bilinemez ve örgenlenme olgusu dilin tamamı üzerinde uygulanamaz. Fakat bir olguda yatan her kavramı noksansız uygulayabilmek, esas olarak her yerde büyük önem taşır. Olgunun dil gibi tamamen tinsel olduğu yerde bu önem biraz daha fazladır ama kısmen aynı anda, kısmen birbiri ardına içgüdünün çalıştığı, duygunun

kovuşturduğu, mantığın anladığı ve mantıksal kavrayışın yeniden duyguya dönerek, duygunun da yine içgüdü üzerinde düzelterek etki sağladığı yerde çok önemlidir. Buradaki her nokanlığın sonuçları, eksik kalan bölümden çok daha geniş bir alana uzanır, harf yazısına sahip olmayan dillerde ve harf yazısı için belirgin bir gereksinim duygusunun izine de rastlanılmayan dillerde, salt doğru ve tam ses boğumlanışı üzerinde değil, yapısının tüm tarzı ve onun kullanımına kadar yayılır. Oysa örgenlenme dilinin tözüdür, içerisinde parça ve bütun olmayan hiçbir şey yoktur. Sürekli işleyişin başarısı onun kolaylığından, ayrılmaları ve birleşmelerinin birbirini tutmasından ve tamlığından gelir. Örgenlenme olgusu düşüncenin kendisinde de olduğu gibi, onun mantıksal işlevidir. Öyleyse dil duyarlılığının keskin gücü sayesinde dilin, kendine has, hakiki, tinsel ve çınlayan (tönen) özellikleriyle duyumsandığı toplumlarda dil, temel seslerin öğelerine kadar inilerek, ilkelerine göre ayrımlanıp tanımlanarak, başka bir deyişle, harf yazısını keşfedinceye ya da sunulan verili bir yazıya tutkuyla sarılıncaya kadar geliştirilir.

Dilin entelektüel görünüşünün doğruluğu, seslerinin işlenmesinden doğan canlılığı ve harika inceliği harf yazısı ile birbirlerini karşılıklı olarak gereksinerek ve ilerleterek, dilin oluşumunu ve kavranışını kendine özgü gerçek özellikleriyle kaynaştırıp bütünler, bu noktalardan birisinde olabilecek her kusur ya da eksiklik doğrudan yapısında ya da kullanımında hissedilir. Ve şeylerin doğal etkileri, özel koşullar nedeniyle sapmaya uğramadığı sürece, dilin, dilbilgisi biçimlerinin sağlamlığı ve ritmik sanatla daha da kaynaşmış olacağını umabiliriz.

NOTLAR:

1. Burada kastedilen, Rosette Taşı'nın yorumuyla Jean-François Champollion tarafından 1822 de başarılan kanıtlamadır. Humboldt'un 1824 Mart'ında Akademi'de sözünü ettiği bu kanıta göre Mısır hiyeroglifinin ses değerleri vardır.
2. Dilin bilinçli (iradi) işaretler olarak kavranışının eleştirisi, Humboldt tarafından yazıya da uzandırılmıştır. Fakat burada söz konusu olan tekil harflerin, seslerin (fonemlerin) görsel "simgeleri"nin cisimsel görüntüleri olduğunu, (onlar yalnızca biçimlerinin işlevsel birimlerinin "simgeleri"dir, başka bir deyişle, her sesi diğer seslerden ayıran bütünlüğü, ilkesel olarak diğerlerinden ayrımlanabilir bir harfe denk düşer.) kanıtlamak değildir, tersine yazının ikinci ("boğumlanımın") birimlerini mi, yoksa ilk örgenlenişin ("yansıma") birimlerini mi yansıttığının "önemli olup olmadığı" gibi daha genel bir soru sözkonusudur.
3. Bu konuda "Poesie ve Prosa"ya (özellikle sayfa 153) bakabilirsiniz.
4. "Dil öğretimi ve dilbilgisi kalıpları"
5. Bunun böyle olduğunu, modern yaşam dünyasında, özellikle uluslararası ilişki ortamla-

rında, bilinçli olarak (belli bir dilin) sozcuklerını geri plana ittiği için yaygın şekilde kullanılan Piktogramlar (simgesel resım yazıları) kanıtlamaktadır.

6. Humboldt'un "figuratif yazı" şeklinde tanımladığı, kopye edilen "resım yazısının" tersine, ilk örgenlenişin birimlerini kopye olmayan, Çinli ışaret yazısının büyuk bölümünde olduğu gibi, iradi işaretler şeklinde yansıtan ideografik yöntemdir.
7. İdeografik yazının, bireşimsel (yani ses ile anlamı ayrılmaz biçimde kaynaştıran) yazıya oranla uygunsuzluğunun ve böylelikle alışılagelen dilın sessel tözü ile bunu izleyen düşuncenin geri plana itılemezliğinin kanıtlanmasıyla birlikte Humboldt, Leibniz tarafından başlatılan ve butin canlılığı ile sürmekte olan bir characteristica universalis, genel bir kavram yazısı oluşturma umutlarına son vermiştir. Bu arada, Leibnız'in characteristica universalis üzerine düşünürken, Çın yazısıyla ılgılenmekte olduğuna dikkat çekmektedir.
8. Harf yazısının bu üç ilkesi, fonolojik bir bolumlemenın (ses envanteri, sınıflandırma ve ses bağlantıları olmak üzere) üç esas bolumune tam denk düşmekte ve harf yazısının yaratılmasının altında "bilimsellik öncesi" fonolojik bir çozumlemenın yattığını açıkça gostermektedir
9. Humboldt'un terminolojisindeki "ses" ya da "ton" çoğunlukla bütün bir sözcüğun "bağlantılı sesı"dir. Daha ozenle ve belgin ele aldığı için Humboldt tekil sese "ses öğesi" der, buradaki "her ses", "ses ögesi" dir. Donemın dilbilimine karşı "ses" ile "harf" arasında tam bir ayrımlama yapmadığı hususunda sıkca yoneltılen suçlama belki salt terminolojik açıdan haklı olabılir. Örneğin, eğer Bernhardi (1805) ya da J. Grimm "harflerden" bahsediyorlarsa, dılseslerınden sozettikleri apaçık ortadadır. Bunun ötesinde, harflerın seslerle bir tutulduğu noktada terminolojinin yeterince belirgin olmadığı konusu kuşkusuz ki haklıdır.
10. Modern terminolojinin "metadılsel" olarak adlandırabileceği, yazının temelinde yatan fonolojik çozumleme sezısi, dıl ile ılgılı bir bilinci aktarıp belgelemektedir.
11. Bu, bugün geçerli olan ses (fonem) kavramının temelinde yatan esas varsayımdan ne biraz eksik ne biraz fazladır: Bir ses yalnızca "fiziksel yaratılışıyla", başka bir deyişle, boğumlanış (artikulatorik) ya da akustik özelliklerıyle tanımlanamaz. Fiziksel olarak bir kesıntısızlık olan bu ya da şu ses sılsılesının segmanının (daire parçası) bir ses olarak ele alınması gerektiği yalnızca "niyete" ya da "başarıya" göre soylenebilir. Yani segmanlanış ancak, kesıksızliğin bir bölümünun işlevsel olduğu saptanabilirse, anlam ayırdedici bir ışleve sahipse, "ses ile dolaysız olarak bir kavram meydana getirebiliyorsa" mümkündür. Bu yüzden örn. p ve k arasındaki ayrımı "genel somut duyumsal bir kavrama dayandırmak" da mümkün değildir. Bu fark yalnızca belli bir dil kapsamında işlevsel olabilir, ama genel olarak değil. Çünkü boğumlanış ve fiziksel olan farklılık, başka bir dilde hiç de fonolojik bir ayrım işlevi görmeyebilir.
12. Humboldt'un sesbilimi (fonoloji) öncelikle segmental bir sesbilimdir.
13. Schloka: Hint şiiri (vezin)
14. Şiir ve müziğin bağlantısı üzerine **"Poesie und Prosa"** [illegible]
15. Dilbilgisi kalıpları

KAYNAK:

Wilhelm von Humboldt, Über die Sprache, DTV Klassik, München 1985.

felsefi - dilbilimsel düşüncede iki akım

valentin n. voloşinov
fransızcadan çeviren : yakup şahan

Dil felsefesinin nesnesini oluşturan nedir? Bu nesneyi nerede bulabiliriz? Somut, maddi varoluşu nasıldır? Ona hangi yöntemle yaklaşabiliriz?

Araştırmamızın giriş nitelığındeki birinci bölümde bu somut sorulara yanaşmadık. Dil felsefesine, sözcüğe (mot) değindik. Peki ama dil nedir? Sözcük nedir?

Bize göre, burada, bu temel kavramlar üstüne kusursuz bir tanım getirmek söz konusu olamaz elbet. Zaten böyle bir tanım, araştırmamızın başında değil, olsa olsa, sonunda gerçekleşebilir (kaldı ki, bilimsel bir tanımın kusursuz olabileceği de her zaman su götüren bir konudur). Tuttuğumuz yolun temeline tanımları değil de yöntembilimsel yönergeleri (consigne) koymak daha doğru olur herhalde: Her şeyden önce, araştırmamızın gerçek konusunu bulmak, onu kendi bağlamından soyutlamak ve ilk ağızda, sınırlarını saptayıp çizmek gereği var.

Bulgulama (heuristique) girişiminin başlangıcında, formüller ve tanımlar oluşturan zekâ değil yalnız, onun yanı sıra, nesnenin gerçek öz-yapısını kavramaya çalışan, gözler ve eller de araştırmaya katılır; ama, ne var, bizim bu konumuzda, gözler ile eller güç bir durumda bulunmaktadır: Gözler bir şey göremiyor, elleyip yoklayamıyor, anlaşılan, en iyi durumda olan, sözcüğü işitip duymak, dili işitip duymak savında olan kulaktır. Nitekim, bu yüzden, yü-

zeysel **sesbilgisel** (phonetique) **görgücülük**'ün ayartıcı yanları dilbilimde çok etkili. Dil(bilim)sel göstergenin titreşimsel (sonore) yanının incelenmesi, dilbilimde, bir bakıma, ölçu dışı geniş bir yer tutuyor. Ona bir titrem(ton) kazandırıyor ve birçok durumlarda, bu inceleme bir ideolojik düzgü (code) olarak dilin özyapısıyla hiçbir ilişki kurmaksızın yürütülüyor. [1] Bu yüzden, dil felsefesinin asıl konusunun ortaya konulması sorunu çözülmüş olmaktan henüz uzaktır. Araştırma nesnesini sınırlamak ve onu nesnel, maddesel, tıkız, iyi belirlenmiş ve gözlenebilir bir karmaşaya (complexe) bağlamak istediğimiz her zaman, incelenen nesnenin asıl özünü, göstergebilimsel ve ideolojik öz-yapısını gözden kaçırıyoruz. Sesi (son), yalnız sesbilgisel (acoustique) bir fenomen olarak yalıtladığımızda, özgül bir nesne olarak bir dil sağlayamıyoruz. Ses, tümüyle fizikçilerin yetki alanında kalıyor. Ses üretiminin fizyolojik süreci ile sessel algılama sürecini uç uca bağladığımızda da yine amacımıza varamıyoruz. Konuşucu (locuteur) ile dinleyici (auditeur) nin anlıksal etkinliğini (içsel göstergelerini) birleştirdiğimizde, ruhsal-fizyolojik bakımdan farklı iki öznede geçen psiko-fizik iki süreç ile; doğada fizik yasalarına göre gerçekleşen fiziksel, sessel bir tek karmaşa karşısında kalıyoruz. Özgül bir nesne olarak dili hiçbir zaman bulamıyoruz. Bununla birlikte, daha şimdiden fizik, fizyolojik ve ruhbilimsel olmak üzere üç gerçeklik alanına baş vurmuş bulunuyoruz artık ve buradan da, sevindirici bir biçimde, birçok bileşenleri olan, karmaşık bir bütünlük doğmuş oluyor. Ne var ki, bu karmaşa da henüz ruhtan yoksundur, çünkü, değişik öğeleri, kendisine yaşam bağışlayacak ve kendisini tam olarak bir dil olgusuna dönüştürecek içsel kuralların bir bütünlüğüyle, birbirine bağlanacak yerde, bir çizgi üzerinde sıralanıyorlar.

Aslında böylesine karmaşık olan bir bütünlüğe daha başka ne eklemek gerekiyor? Bize kalırsa, her şeyden önce, kendisinden daha büyük ve kendisini de kapsamına alan bir karmaşa içine; diyeceğim, o biricik örgenleşmiş toplumsal ilişki alanı içine alınmalıdır o. Zira, nasıl yanma sürecini gerçekleştirebilmek için herhangi bir maddeyi atmosferik bir ortam içine sokmak gerekiyorsa, bunun gibi dil fenomenini gözlemleyebilmek için de ses çıkaran ve sesi alımlayan özneleri de toplumsal çevreye, ortama sokmak gerekiyor. Gerçekten de hem konuşucunun ve hem de dinleyicinin aynı dilsel topluluğa (ortaklığa), açık ve kesin bir biçimde örgenleşmiş bir topluma bağlı olması gerekiyor. Ayrıca, bu iki bireyin dolayımsız bir toplumsal durumun birliğiyle bütünleşmiş, olması diyeceğim, çok çeşitli bir alanda, aralarında kişiden kişiye bir bağıntı olması gerekiyor. Dilsel alış-veriş ancak bu kesin ve açık alanda olanak kazanıyor; rastlantıya bağlı bir anlaşma alanı, ortada bir ruh kaynaşması bulunsa bile, buna yatkın olamıyor. İşte bunun için, **toplumsal çevre**

birliği, ile dolayımsız toplumsal bağlam birliği, daha önce belirttiğimiz fiziksel-ruhsal-fizyolojik karmaşanın dile, söze (parole) bağlanabilmesi, bir dil olgusu olabilmesi için kesenkes zorunlu koşullardır. İki biyolojik örgenlik, salt doğal bir çevre içinde birlikte bulunmakla, bir söz edimi ortaya koyamıyor.

Ne ki, araştırmamızın nesnesini istenildiği gibi sınırlandıracak yerde, çözümlememizin sonucu olarak, büyük ölçüde genişletmiş ve daha karmaşıklaştırmış bulunuyoruz. Gerçekten de, karmaşamızı içine yerleştirdiğimiz örgenleşmiş toplumsal çevre ile pek yakından toplumsal alış-verişe girebilme durumu, olağanüstü karışıklıklar çıkarıyor ortaya; çok değişik ve birçok yanlı nitelikler taşıyan bağıntılar içeriyorlar ve üstelik, bu bağıntıların da hepsi dil olgularının kavranılması için gerekli değil ve yine hepsi dilin kurucu öğeleri olmaktan da uzak durumdadır. Son olarak, fenomenlerin ve bağıntıların, süreçler, vb. nin oluşturdukları bu karmaşık sistemin bütünlüğü, ortak bir paydaya bir indirgeme yapmayı gerekli kılıyor. Bütün bu çizgilerin (özelliklerin) tek bir özekte, yani dilsel sürecin oluşturduğu büyülu bir oyun içinde buluşmaları gerekiyor.

Bundan önceki bölümde dil sorununu açıklamıştık; diyeceğim, sorunun kendisi ile içerdiği güçlükleri sergilemiştik. Şimdi dil felsefesi ile genel dilbilim bu soruna ne gibi çözümler getirmiştir bu güne değin? Çözüm yolu üzerinde bize yol gösterebilecek hangi kilometre taşlarını dikmişlerdir gibi soruları yanıtlamaya çalışacağız. Ama, burada, dil felsefesinin ve genel dilbilimin tam bir tarihçesini yapmak, ya da bugünkü durumlarını göstermek niyetinde değiliz yalnız son zamanların felsefi - dilbilimsel düşüncesinin ana çizgilerinin genel bir çözümlemesini yapmakla yetineceğiz. [2]

Dil felsefesinde ve buna karşılık olan, genel dilbiliminin yöntembilimsel bölümlerinde, **özgül bir inceleme nesnesi olarak dili yalıtlama ve sınırlama** şeklindeki sorunumuzu çözmek yolunda, başlıca iki yönelişle karşılaşıyoruz. Bu durum, elbet, dilbilimde ortaya çıkan öbür sorunlarda da, bu iki yöneliş arasında köklü bir ayrıma yol açıyor. Birincisine, "dilbilimde idealist öznelcilik", ikincisine de "soyut nesnelcilik" [3] adını vereceğiz.

Birinci eğilim, dilin temeli olarak bireysel yaratıya (ayrıksız, tüm dilsel etkinlik anlamında), söz edimine ilgi gösteriyor. Bu eğilime göre, bireyin ruhsallığı dilin kaynağını oluşturur. Dilsel yaratı yasaları (dil kesiksiz bir evrim, sürekli bir yaratı olduğu için), öz bakımından bireysel-ruhsal yasalardır ve dilbilimci ile dil felsefesine giren filozof da bunları incelemek zorundadır. Dil (bilim)sel bir fenomeni aydınlatmak, düşünceye dayalı, (hattâ çoğun ussal) bir bireysel yaratı edimine onu bağlamak demektir. Dilbilimcinin görevi-

nin bütün geriye kalanının, ilk hazırlıkla ilgili (prelıminaire), yapıcı, betimleyici, sınıflandırıcı bir niteliği vardır sadece, bu da dilbilımsel olguyu, bireysel bir yaratı edıminden kaynaklanıyormuş gibi görerek, eksiksiz bir açıklamasını kotarmaktan ya da tamamen kurulmuş olan bir dilin kazanımında kılgısal amaçlara hizmet etmekten ibarettir. Bu bakımdan dil, öbür ideolojik dışa-vurumlara benzer, özellikle de sanat ve estetik alanındaki dışa-vurumlara.

Birinci eğilimin dil üstüne olan temel konumları aşağıdaki dört önermeye bağlanabilir:

1. Dıl, bireysel soz edımleri bıçımında maddileşen, kesiksiz bir kurgu yaratıcı sureçtir, bır etkinlıktir.

2. Dilsel yaratı yasaları, öz bakımından, bireysel-ruhbilimsel yasalardır.

3. Dılsel yaratı, sanatsal yaratıya benzeyen, akla dayalı bir yaratıdır.

4. Dil, bitimli bir ürün ("ergon") olarak; (sözlük, dılbilgisi, sesbilim şeklinde) kararlı bır sistem olarak, eylemsi bir çökelti gibi, kullanılmaya hazır bir araç olarak kılgısal kazanımı amacıyla dılbılimcilerce soyut bır bıçimde kurulmuş olan, dilsel yaratının soğuyup donmuş lavı gibi kendını gösterır.

Wilhelm Humboldt bu birinci eğilimin en önde gelen temsilcileri arasındadır [4]; bu eğilımin temellerini o atmıştır. Ama onun güçlu düşuncesinin etkisi, bu eğilimin sınırlarını fazlasıyla aşar. Denebilir ki, kendısinden sonra ve hattâ gunümüze varıncaya değın butun dılbilım onun belirleyici etkisinden kurtulamamıştır. Humboldt'un düşüncesi, bütünlüğü içinde, yukarıda değindiğimiz dört önermenin çerçevesıne sığmaz; daha geniş ve daha karmaşıktır ve daha çok çelişki taşır içinde; bunun için Humboldt, birbirinden köklü bir bıçimde ayrımlaşan çeşıtlı akımların başlatıcısı olmuştur. Ne var ki, Humboldt'çu düşünlerın ana çekirdeği, belirlemeye çalıştığımız bırınci eğilimın temel yönsemelerinin en güçlü ve en köklü bir anlatımını oluşturur. [5] Rus dilbilim literaturünde bu okulun en gözde temsılcisi, A.A. Potebnia ve yandaşları çevresidır. [6]

Birinci eğilimin son yandaşları, Humboldt'un görüşlerinin ve felsefi bıreşiminin derinliğine erişememişlerdır. Bu düşünce okulu en başta olgucu ve yüzeysel biçimde, görgücü bir düşünce kipine dönüştüğü için, bugün gücünden epeyce yitirmiştir. Steintahl'da bile bir Humboldt'un o geniş görüşlülüğüne rastlanamaz. Ama, buna bir örnek olarak, büyük bir kesinlik ve yöntembilimsel sistemleştirme atılım görürürüz onda. Yine Steintahl'a göre, dılın kökenini bireysel ruhsallık oluşturur, ama dilsel gelişim yasaları yine ruhbilimsel yasalardır. [7]

Bundt'un ve öğrencilerinin görgücü ruhbilimciliğinde birinci eğilimin te-

mel ilkeleri, ancak hafifletilmiş bir biçimde bulunmaktadır. Bundt'un öğretisi de şuna bağlanır: Ayrıksız olarak tüm dil olguları, bireysel ruhbilime istençci (iradeci) bir temele dayalı birçok açıklamaya yatkındır. [8] Bundt'un da tıpkı Steintahl gibi dili, "halklar psikolojisi"nin [9] bir türümü (emenation) gibi gördüğü doğrudur. Ancak, Bundt'çu Halklar Ruhbilimi, bireylerin ayrı ayrı olan ruhsallıklarının toplamından oluşur. Ona göre, yalnız bireyler, bütünselliği içindeki gerçekliğe ulaşabilirler.

Dil, söylenbilim ve din olguları üzerindeki tüm açıklamaları, salt ruhbilimsel açıklamalara bağlanırlar. Bundt özgul, salt ruhbilimsel, her ideolojik göstergede içkin ve herhangı bir yolla bireysel-ruhbilimsel yasalara indirgenemeyen bir yasalar bütünlüğünün varlığını tanımaz.

Günümüzde dil felsefesinin birinci eğilimi olguculuk yollarını reddettikten sonra, yeniden bir gelişme ve Vossler okulunda bu sorunlara bakış açısını genişletme yoluna girmiştir. **Idealistische Neuphilologie** adı verilen bu okulun, çağdaş felsefi-dilbilimsel düşüncenin en verimli yönelişlerinden birini oluşturduğu, tartışma götürmeyecek bir biçimde herkesçe kabul ediliyor. Öğrencilerinin dilbilime olumlu, özgün katkıları (Romanistikte ve Germanistikte) da yine çok önemlidir. Vossler'in hemen yanında Leo Spitzer, Lorst, Lerch, vb. gibi öğrencilerinin adlarını saymak da bunun için yeterlidir. Bu dilbilimcilerin her birinin adını ilerde birçok kez anacağız.

Vossler ile okulunun felsefi-dilbilimsel görüşünün bütünü, birinci eğilimin dört temel konumu üzerinde yapmış olduğumuz açıklamada doğru olarak özetlenmiş sayılabilir. Vossler okulunu en çok belirginleştiren şey, dilbilimsel biçimlerin (özellikle de en kesin (positif) oldukları için, sesbilimsel biçimlerin) ve bunları ortaya çıkaran [10] ruhbilimsel edimlerin daha ötesini göremeyen, dilbilimsel olguculuk ilkesini kesenkes reddidir. Dilin anlam aktaran (signifiante) ideolojik bileşeninin birinci plana gelmesi de buradan kaynaklanır. Yaratının başlıca devindirici gücü (moteur), sanatsal beğeninin özel bir türü olan "dilsel beğeni" olarak ortaya çıkar. Dilsel (linguistixue) beğeni, gerçekten, dile yaşam bağışlayan ve dilbilimcinin, her dil olgusunda, bu olgunun upuygun bir açıklamasını vermek amacıyla bulmaya çalıştığı, o salık dilbilimsel hakikattir.

Vossler'e göre, "dilbilimsel düşüncenin, dilbilimsel hakikatin, dilbilimsel beğeninin, dilbilimsel duygunun ya da, Humboldt'un dediği gibi, fiziksel, ruhsal, siyasal, ekonomik ve genel olarak, kültürel etkenlerle koşullanmış dönüşümleri içinde bir düzen bulmak amacıyla, pragmatik nedensel tümüyle inceleyen bir tarihi ancak dilin içsel biçiminin açık ve anlaşılır olabilmesi için, salt estetiksel bir düzen bulmak amacıyla pragmatik, nedensel sıra-düzenini

bütünüyle inceleyen bir dil tarihi ancak, bilimsel bir nitelik taşıdığını iddia edebilir. [11]

Dolayısıyla, yine Vossler'e göre, (fiziksel, siyasal, ekonomik, vb.) dil olgularını şu ya da bu yolla belirleyen etkenlerin dilbilimci için doğrudan bir anlamı yoktur; onun gözünde önemli olan tek şey, veri bir dil olgusunun sanatsal anlamıdır. Dil konusunda onun görüşü işte budur, yani salt estetiksel bir görüştür." Dil düşüncesi bile" der, "özü bakımından sanatsal bir duşüncedir; dilin hakikati sanatsal niteliktedir; o, anlamla donanmış güzelliktir." [12]

Anlaşılıyor ki, Vossler'e göre, dilin temel fenomeni, temel gerçekliği, dilbilgisel, sesbilimsel ve daha başka özelliklerin bütünlüğu anlamında, bitimli bir dilbilimsel sistem değildir; tersine, **sözun bireysel yaratı edimi** (sprache als Rede) dir. Buradan şu sonuca varabiliriz:Her söz edıminde, dılın evrimi bakımından önemlı olan nokta, oturmuş (stable), fiili ve söz konusu olan dilın öbür sözcelemelerinin (enonciations) hepsinde ortak, dilbılgisel biçimler değıldir; tersine, yalnızca bu sözcelemeyle ilgili olan ve soyut dil biçımlerinin bireysel nıtelikli dönüşümü ve deyişsel (stylistıxue) gerçekleşmesidir.

İşte yalnız sözcelemedeki, dilin bu deyişsel bireyselleşmesi tarihseldir ve gerçekten üreticidir. Dılin evrimi de burada olur ama daha sonra bu durum, dilbilgisel biçimlendirme (formalısation) yoluyla boğulup tıkanır. **Her dilbilgisel olgu, ilkin, deyişsel bir olgu olmuştur. Deyişbilimin dilbilgisine** (grammaire) **öncelliği** [13] şeklindeki Vossler'ci düşünce de buradan gelir. Vossler öğretisinden esinlenen dılbilimsel araştırmaların çoğu, (dar anlamda) dılbilim ile deyişbilim sınırında yer alır. Her dilbilimsel biçımde, Vossler'ciler, anlam aktaran ideolojık kökleri bulmaya özen gösterirler. [14]

Dil felsefesinın birinci yönelişinin çağdaş temsilcileri arasında; Avrupa'da yazınsal eleştiri ve felsefi-dılbilimsel düşunce üzerinde yapmış olduğu büyük etki dolayısıyla, İtalyan filozofu ve yazın eleştırmeni Benedetto Croce'nin adını anmadan geçemeyiz. B. Croce'nin düşünceleri bırçok bakımdan Vossler'inkilere yaklaşır. Ona göre de dıl üstüne görüşünün anahtar-terimi "anlatım-eqpression" sözcüğudür. Her anlatım, ilkin, sanatsal bir nitelik taşır. Bunun sonucu olarak, en yetkin anlatım bilımi olarak dilbilim, estetikle örtüşür. Dolayısıyla Croce'ye göre, bıreysel söz edımi, aynı zamanda, dilin temel fenomenidir.[15]

Şimdi de felsefi-dılbilimsel düşüncenin ikinci yönelişini belirtmeye çalışalım. Bu yönelişte, tüm dıl olgularının örgenleştirici özeği, yani onu çok iyi belirlenmiş bir bilimin nesnesi yapan şey; öncekının tersine, **dilbilimsel sistemde**, diyeceğim, **dilin sesbilimsel** (phonetique), **dilbilgisel ve sözlüksel biçimlerinin- sisteminde yer alır.** Birinci yönelişte dil, söz edimlerının ke-

siksiz akışını oluşturduğu ve bunun içinde hiçbir şey kararlı (stable) olmadığı halde; ikinci yönelişe göre dil, bu akışa egemen olan, devinimsiz bir ebemkuşağıdır. Her bireysel yaratı edimi, her sozceleme, biriciktir ve yinelenemez; ama, her sözcelemede, bellı bır konuşucu kümesi içinde geçen başka sözcelerle özdeş olan öğeler bulunur. Dolayısıyla bunlar, bütün sözcelemeler için normlaştırılmış, sesbilimsel, dilbilimsel ve sözlüksel özellıklerdır-belli bir dilin birliğini, bir ve aynı topluluğun tüm konuşucularınca bu dılın anlaşılmasını sağlayan şey, bu **özdeş** özellıkler, çizgilerdir.

Dilden herhangi bir sesi, sözgelimi **raduga** (ebemkuşağı) sözcuğünden /a/ sesbirımini ele alırsak, burada, bireysel örgenlığın fizyolojik eklemleme (articulatoire) aygıtının çıkarmış olduğu ses, her konuşan özneye özgü bireysel ve bırıcık bir sestir. Ne kadar ınsan bu **raduga** sözücüğünu söylerse, bu sözcüğün de o kadar çeşitlı "a" sesi olur (kulağımız bu özgüllüğu kavramak istemese, ya da kavrayamasa da) Fizyolojik ses (diyeceğim, bireysel fizyolojık aygıtın çıkardığı ses), ister istemez, belli bir ınsanın parmak izı gıbı biricıktır, her bireyin kanının kimyasal bıleşimi kadar bırıciktir (bilım insan kanının bireysel formüllerini henüz belirleyecek durumda olmadığına göre).

Bununla birlikte, diyelim ki, konuşan öznelerin (organ) dilinin, damağının ve dişlerinin biricık biçimiyle koşullanmış olan /a/ sesinin bu bireysel özguluklerinin (bu özgulüklerin tümünü kavrayıp saptamak durumunda olduğumuzu varsaysak da), dil açısından esaslı bir önemi var mıdır? Hemen söyleyelim, hiçbır önemi yoktur bunların. Burada esas olan, **raduga** sözcüğünün tüm seslendirilişlerinde (prononciations) bu sesin **normlaştırılmış kimliği** (identite)dir. İşte bu normlaştırılmış kimlık, (olgusal kımlik diye bir şey olmadığı için), gerçekten, (eşsuremlı çerçeve içinde) dılin sesbilimsel* sistemını oluşturur ve dilsel bir topluluğun tüm üyelerinin bu sözcüğü anlamasını sağlar. Bır norma bağlanmak yoluyla kimlik kazandırılmış bu /a/ sesbirimi, boylece, bir dıl olgusunu dılbilimin özgul bir nesnesini oluşturur.

Bu durum, haklı olarak, dilin öbür öğelerine de yaygınlaştırılabilir. Biricik olan söz ediminde verili bir biçimin bireysel uygulamasının, bıricik ve yinelenemeyen gerçekleşmesi yanında; dilbilimsel biçimlerin (sözgelişi, sözdizimsel şemaların) aynı normlaştırılmış kimliğiyle karşılaşırız her yerde. İkinci olgu, dıl sisteminin bütünleyici parçasıdır; birincisi ise, kesin bir bıçimde açıklanamayan, olumsal (contingent), fizyolojik, öznel-ruhbilimsel etkenlerin (sistem olarak dıl açısından) koşullandırmış olduğu, bireysel söz süreçleriyle ilintilidır.

* 'phonologie' terimi henüz kullanılmıyor. Ayrıca şunu bildırelim ki, bu yapıt. Prag Phonologie Çevresi'nen önce yazılmıştır. (N.d.T.)

Açıktır ki, yukarda belirtildiği anlamda dilbilimsel sistem, tüm bireysel yaratı edimlerinden, tüm yönsemelerden ya da amaçlardan tümüyle bağımsızdır. İkinci yönelış bakımından, konuşan özneden yana dilin akla dayalı bir yaratısı söz konusu olamaz. [16] Çünkü dil, yıkılıp yok edilemeyen, tartışmaya yer vermeyen bir norm olmak niteliğiyle, bireye karşı çıkar; birey onu olduğu gibi kabullenmek zorundadır. Birey, tartışma götürmez norm olarak şu ya da bu dil(bilim)sel biçimi bütünleştirmediği takdirde, bu biçim de kendisi için bir dil biçimi şeklinde var olmaktan çıkar;o zaman, ruhsal-fiziksel bireysel aygıtının basit bir gizilgücüne (potentiel) dönüşür. Birey, daha önce kurulmuş olan dil(bilim)sel bir sistemi, konuşan topluluktan edinir ve sistemin içindeki her değişiklik, bireysel bilincinin sınırlarını aşar. Herhangi bir sesin bireysel seslendirme edimi, ancak, o hiç değişmeyen ve birey için tartışma götürmez olan dil(bilim)sel sisteme (tarihinin belli bir konağına) bağlandığı ölçüde dil(bilim)sel bir edim olur.

Peki dilin içsel sistemini yöneten yasalar nelerdir? Bu yasalar tümüyle **içkin ve özguldur**; herhangi ideolojik, sanatsal ya da başka yasalara indirgenemez. Belli bir konakta (diyeceğim, eşsüremli bir düzlemde) ele alınan tüm dil biçimleri birbiri için gereklidir, birbirini karşılıklı olarak tamamlar ve dili özgül dilbilimsel yasalara bağlı, yapılanmış bir sistem biçimine sokarlar. Bu özgul dilbilimsel yasalar, (bilgisel süreçlerle, sanatsal yaratıyla, vb. ilintisi olan) ideolojik yasaların tersine, **bireysel bilinçe bağlı olamazlar**. Böyle bir sistemi birey olduğu gibi edinmek ve bütünlüğü içinde özümsemek zorundadır. Burada değerlendirici nitelikte herhangi bir ayrım yapmaya yer yoktur: Bir şey ya iyidir, ya kotü, ya güzeldir, ya da çirkin, vb. Gerçekte, yalnız bir tek dil(bilim)sel ölçüt vardır: Doğru ya da yanlış; dahası, dil(bilim)sel doğruluk etiketiyle de, sadece dilin normatif sisteminin veri bir norma uygunluğunu anlamak gerekir. Bunun sonucu olarak, ne "dil(bilim)sel beğeni"den, ne dil(bilim)sel hakikatten söz açılabilir. Birey acısından, dilbilimsel yasalar nedensiz (arbitraire)dir; diyeceğim, doğal ya da ideolojik (sözgelimi sanatsal) bir varlık nedeni taşımazlar. Bu yüzden, sözcüğün sesbilimsel yanı ile anlamı arasında kendiliğinden oluşan bir bağ yoktur. Biçimler bütünlüğü olarak dil, bireyin her türlü yaratıcı itkisinden ve her türlu eyleminden bağımsız ise, o zaman, dilin, ortaklaşa bir yaratının ürününü oluşturduğu, toplumsal bir fenomen olduğu, ve bu yüzden, her toplumsal kuruluş gibi, her bireye göre normatif olduğu sonucu çıkar.

Ne var ki, biricik ve eşsüremli olarak hiç değişmez olsa da, dil(bilim)sel sistem, belli bir dilsel topluluğun tarihsel evrim süreci içinde dönüşüme uğrar ve evrilir; çünkü, bizim saptamış olduğumuz gibi sesbiriminin normlaştı-

rılmış kimliği, bir dilin değişik evrim aşamalarında ayrımlaşır. Kısacası, dılın de kendine özgü bir tarihi vardır. İkinci yöneliş açısından bakıldıkta, bu tarıh üstüne nasıl bir görüş edinilebilir?

Felsefi-dilbilimsel düşüncenin bu ikinci yönelişine göre en anlamlı, **üzerinde durulan dilsel sistem tarihini tarihsel olmayanı, eşsüremli yaklaşımdan** ayıran çukurdur. İkinci yönelişin getirdiği temel kanıtlama yolu, bu diyalektik çukuru aşılmaz bir çukur durumuna getirir. Tarihin belli bir konağındaki dilsel biçimlerın sistemini yöneten mantık ile bu biçımlerin tarihsel evriminin taşıdığı mantık (ya da mantık eksikliği) arasında otaklaşa bır yan bulunamaz. İki ayrı mantıktır bunlar. Daha Doğrusu, eğer birine mantık gözüyle bakarsak, o zaman öbürü bir mantık-olmayan (a-logıque) bir şeymiş gibi, diyeceğim, kabul edilmış olan mantığın düpedüz yadsınması gibi görülmek gerekir.

Aslını ararsanız, dil(bilim)sel sistemi oluşturan biçimler karşılıklı olarak birbirinden bağımsızdır ve bir tek ve aynı matematıksel formülünun öğeleri olarak birbirini tamamlar, sistemin öğelerinden birinin değişmesi, yeni bir sistem yaratır, tıpkı matematiksel formüldeki öğelerden birının değişmesi yeni bir formülün ortaya çıkmasına yol açtığı gibi. Belli bir formulun oğeleri arasındaki ilişkileri yöneten kurallar ve bağıntı, söz konusu sistemın ya da formülün, kendilerinden sonra gelecek başka bir sistem ya da başka bir formül ile bağıntısına değin uzanmaz ve uzanamaz da.

Şimdi burada felsefi-dilbilimsel düşüncenın ikinci yönelişinin dil tarihiyle kurmuş olduğu ilişkileri yeterli bir sağınlıkla dile getiren, ama görünüşte kaba olan bir örneksemeden (analogie) yararlanabiliriz. Dil sistemini, Newton iki-terimlısının (binome)* çözüm formülü ile karşılaştırabiliriz. Tüm öğeleri birbirine bağlayan ve onları hiç değişmez kılan, çok kesin kurallara bağlıdır bu formül. Diyelim ki, bu formülü kullanan öğrenci yanılıyor sözgelimi iki terimlideki işaretler ile üstleri (exponants) karıştırıyor. Bunun sonucu olarak, kendi iç kurallarıyla birlikte yeni bir formül ortaya çıkıyor (bu formül, elbet, Newton iki-terimlisinin çözüm yoluna artık uymayacaktır; ama, bizim örneksememiz için bunun önemi yoktur). Birinci ve ikinci formül arasında, bundan böyle, her formülün içsel ilişkilerini yöneten bağıntıya benzer, matematiksel bir bağıntı bulunmayacaktır.

Dilde de tıpatıp aynı şeyler geçer. Nitekim (Eşsüremdeki) sistemde iki dil(bilim)sel biçim arasındak bulunan sistemsel bağıntıların; bu biçimlerden

* Artı ya da eksi işaretiyle birbirinden ayrılan iki terimin oluşturduğu cebirsel anlatım: $2a+b^2$ binome gibi. (ç.n.)

herhangi birini, dilın tarihsel evriminin daha sonraki bir aşamasında değişime uğramış görüntüsüne birleştiren bağıntılarla hiçbır ortak yanı yoktur. Sözgelimi XVI. yy. öncesi Almancası'nda çekim şöyleydi: **Ich was-wir waren,** çağdaş Almancada da ise. **Ich war - wir waren** şeklindedır. Böylece, **Ich was, Ich war**'a dönüşüyor. Şımdi **Ich was-wir waren** ve **ich war-wir waren** biçımlerı arasında, sistemli bir dil(bilim)sel bağ vardır, terimler de karşılıklı olarak bırbirini tamamlıyor. Bunlar birbirine bağlı ve birbirını tamamlayıcıdır; özellikle, bir tek ve aynı eylemin çekiminde, birinci tekıl ve çoğul kışilerinde olduğu gibi. Bir yandan, **ich war-wir waren** ve öte yandan **ich was** (XVI. yy.) -**ich waren** (çağdaş) arasında, birınci ile hiçbir ortaklaşa yanı olmayan, ayrımlı bir bağıntı bulunur. Ich war bıçımı wır waren'le örnekseme yoluyla oluşuyor. **Ich was** yerıne, **wir waren** (On'un* yani ayrı bireylerin) etkısi altında, **Ich war** [17] yaratılabılıyor. Böylece, fenomen kitlesel fenomen (phenomene) dönüşüyor ve sonuçta, bireysel bir yanlış, dıl(bilim)sel bir norma dönüşmüş oluyor.

İşte bu yolla, şu ıkı bağıntı arasında:

1. **ich was-wir waren** (sözgelımi, XV. yy. eşsüremli çerçevesınde) ya da **ich war-wir waren** (XIX. yy.'ın eşsüremli çerçevesinde) ve

2. **ich was-ich war** /wir waren (örneksemelı düzeltmeye yol açan etken nıtelığiyle), ilkeler düzleminde çok köklu ayrımlar bulunur. Eşsüremli olan bırınci bağıntıyı, birbırınden bağımsız ve birbırını tamamlayan öğeler arasındakı dil(bılim)sel sıstemli ilişkiler yönetır. Bu bağıntı, tartışma götürmez bır norm olmak nıteliğiyle bireye karşı çıkar. (Tarihsel ya da **art-süremli** (dıachronique) ıkinci bağıntı ise kendi özel yasalarına, kesınlıkle de, örneksemelı yanılgı yasalarına bağlıdır.

Dil tarıhînın mantığı, bıreysel yanılgıların ya da sapmaların mantığıdır. **Ich was**'ın **ich war**'a geçişi, bıreysel bilinç alanı dışında gerçekleşir. Bu geçış istence bağlı değildır ve algılanmaksızın oluşur, zaten gerçekleşmesinin koşulu da budur. Her donem, yalnız bir tek dilsel norma karşılık olabılır: Ya **ich was** ya da **ich war** gibi. Normun yanında, olsa olsa norma uygunsuzluk (entorse) için bir yer bulunur; başka bir çelişkili norm için yer yoktur. (işte bunun için, dılbilimsel bir "tragedya" da olamaz.) Eğer uygunsuzluk olduğu gıbi algılanmadıysa ve, bunun sonucu olarak, düzeltılmediyse, yanlışın genelleşmesine elverişli bır alan varsa (üzerinde durulan konuda bu elverişli alan örneksemedir), o zaman, bu uygunsuzluk giderek yeni bir dılsel norm oluyor.

Dolayısıyla, biçimler sistem olarak dilin mantığı ile tarihsel evriminin

* ON - Fransızca'da belgisız zamir : biz-onlar vb. anlamlarında kullanılabilir. (ç.n.)

mantığı arasında, hıçbir bağıntı, ortaklaşa hıçbir şey olamaz. Her iki alan, tümüyle ayrımlı yasalarla, turdeş olmayan etkenlerle yonetilir. Eşsüremli çerçeve içinde dili anlamlı ve tutarlı kılan şey, art-suremli çerçeve içinde dışta bırakılmıştır ve yararsızdır. Dilin şimdısi ve tarihi birbirini anlayıp kavrayamaz ve aralarında anlaşmaya da varamazlar.

Dil felsefesinin birinci ve ikinci yönelişleri arasında, tam bu noktada var olan çok derin yol ayrımı bulunduğuna dikkatı çekmek isteriz. Birinci yönelişe göre, dılin özü, esası kesınlıkle, tarihindedir. Dılın mantığı asla bir normla özdeşleşmiş biçimlerin yınelenme mantığı değıldır; tersıne, sureklı bır yenilenme, deyiş bakımından (stylistiquement) bırıcık olan ve yınelenemeyen sözcelemelerdekı bıçimlerın bireysellestırılmesidir (ındividualısation). **Dilin gerçekliği, aynı zamanda onun oluşmasını (devenir) da kurar** (yani onun oluşmasıdır da, ç.n.) Bır dılın yaşamındaki ozel bır konak ile tarıhı arasında tam bır kaynaşma kurulur. Aynı ideolojık güdülemeler, her iki yanda da egemenlığini südürür. Vossler'ın de diyebileceği gibi, "dıl(bilim)sel beğeni, belli bir konakta, dilin birliğini (bırıcıklığini-unicite) yaratır. Aynı yolla, dılın tarıhsel oluşmasının bırlığini de yaratır ve sağlar." Tarihsel bır bıçımden öburüne geçiş, temelde, bireysel bılinç sınırları içinde gerçekleşir; çünkü, bıldığimiz gibi, Vossler'e göre, her dılbılgisel biçim, kökenında, özgür bır deyişsel biçimdir.

İki yönelış arasındaki ayrım şöyle çok açık olarak gösterilebilir: Dil(bilim)sel sıstemin devinimsızliğının nedeni olan, normlaştırılmış biçimler (ergon), birinci yönelişe göre, sadece dılsel evrimin, bireysel ve bırıcık yaratı edimının canlı kılmış olduğu, dilin gerçek özünün sadece eski kalıntılarıdır. İkinci yönelişe göre ise, dilin tözü, kesinlikle bu normlaştırılmış bıçimlerin sistemidir. Dil(bilim)sel biçimlerin bireysel ve yaratıcı nitelikteki değişmesi ve kırılması (refraction) dil yaşamının (daha doğrusu dilin fenomenel devinimsizliğinin) dilsel biçimleri köklü bir tarzda kararlı (titremenin tonunun) kavranılmaz ve yararsız eş-uyumlularının (harmoniques) artık sadece döküntüleridirler: İkinci yönelişın görüşlerini de şu önermelere bağlayabiliriz:

1. Dil, bireysel bilince olduğu gibi sağlanmış bulunan ve onun için tartışma götürmeyen bir norma bağlı dilsel biçimlerin, hiç değişmeyen, kararlı bir sistemidir.

2. Dil yasaları, özünde kapalı bır sistem içinde dilsel göstergeler arasında bağlar kuran, özgül dil(bilim)sel yasalardır. Bu yasalar, **her** öznel bilince göre nesneldir.

3. Özgül dil(bilim)sel bağların ideolojık (sanatsal, bilgisel ya da daha başka) değerlerle bir ilişkisi yoktur. Dil olgularının temelinde hiçbir ideolojik

gizli neden bulunmaz. Sözcük ile anlamı arasında, ne bilinç için doğal ve anlaşılabilir bir bağ, ne de sanatsal bir bağ vardır.

4. Bireysel sözcük edimleri, dil açısından, rastlantısal değişmeleri ya da yalınç kırılmaları, ya da normlaştırılmış biçimlerin çarpıtılmalarını (deformations) oluşturur; ama dildeki biçimlerin tarihsel değişmesini açıklayan şey de yine bu bireysel söz edimleridir kesinlikle; bu durumda değişiklik, sistem açısından, us-dışıdır ve hatta anlamdan yoksundur. **Dil sistemi ile tarihi arasında, ne bir bağıntı ne de devingenlerin (mobiles) bir ortaklığı vardır. Birbirine yabancıdır onlar.**

Okuyucu, felsefi-dilbilimsel düşüncenin ikinci yönelişini özetleyen bu dört önermenin, birinci yönelişine karşılık olan dört önermesinin karşı-savını oluşturduğunu görecektir elbet.

Ikinci yönelişin tarihsel gidişini izlemek çok daha güçtür; çünkü, içinde bulunduğumuz bu yeni dönemin başlangıcında, Humboldt'un kişiliği çapında bir temsilci ya da kuramcı bulmanın olanağı yok bu alanda, Dolayısıyla, bu yönelişin kökenlerini XVII. ve XVIII. yy. usçuluğunda aramamız gerekiyor. Bu kökenler Karteziyen topraklarda oluşuyor. [18] Bu düşünleri, genel-geçer dilbilgisi kuramında, açık bir tarzda, ilk kez dile getiren, Leibniz olmuştur.

Saymaca (conventionnel) ve **nedensiz** (arbitraire) bir dil düşüncesi, **dil(bilim)sel** düzgü ile **matematiksel** düzgü arasında kurulan koşutluk gibi, her türlü usçu akımın belirgin bir özelliğidir. Usçuların matematiğe dönük zekâsını ilgilendiren şey, göstergenin, yansıttığı gerçeklikle, ya da onu doğuran bireyle ilişkisi değil; tersine, **kapalı** ama yine de kabul edilip bütünleştirilmiş olan bir sistem içinde, **göstergeden göstergeye** bağıntıdır. Başka bir deyişle, onların ilgilendikleri tek şey, göstergeler sisteminin kendisinin **içsel mantığıdır**; bu sistem, cebirde olduğu gibi, buraya bağlanan ideolojik anlamlamalardan tümüyle bağımsızdır. Usçular ayrıca alıcının (recepteur) bakış açısını da göz önüne almak eğilimini gösterirler; ama, iç yaşantısını dile getiren özne olarak konuşucunun bakış açısına hiç önem vermezler; çünkü, matematiksel gösterge, bireysel ruhsallığın anlatımı olarak yorumlanmaya hiç de elverişli değildir; imdi, usçulara göre, matematiksel gösterge, dil de içinde olmak üzere, en kusursuz bir göstergedir, anlambilimsel bir modeldir. İşte Leibniz'in genel-geçer dilbilgisi kuramında açık seçik dile getirilmiş olarak bulduklarımız bundan ibarettir. [19]

Şimdi burada bir noktaya parmak basmak gerekiyor: Alıcının bakış açısının konuşucunun bakış açısına göre öncelliği, bu ikinci yönelişte bir değişmez (une constante) durumundadır. Dolayısıyla, bu yönelişin seçmiş olduğu alana göre, anlatım (expression) sorunu asla ele alınmaz bunun sonucu olarak, söz-

cükte kendini göstermiş olduğu biçimiyle, öznel ruhsallık ve düşünce evrimi sorunu da ele alınmaz. (Oysa, birinci yönelişin başlıca kaygılarından biri budur.)

Özünde ussal olan, nedensiz ve saymaca göstergeler sistemi olarak dil düşüncesi, daha XVIII. yy. da, **Aydınlanma** filozoflarınca ana çizgileriyle geliştirilmişti. Soyut nesnelciliği (objectivisme abstrait) oluşturan düşünceler, ilkin Fransa'da ortaya atılmıştı ve bugün de en çok orada görülmektedir. [20]

Bu düşüncelerin gelişmesindeki ara aşamalar üzerinde durmaksızın bu ikinci yönelişin çağdaş dönemde belirginlik kazanması olgusuna geçelim hemen. Ferdinad de Saussure ile birlikte Cenevre Okulu, yaşadığımız dönemde nesnelciliğin en parlak anlatımını ortaya koyar. Bu okulun temsilcileri, en başta da Charles Belly, çağdaş dilbilimcilerin en büyükleri arasında sayılmalıdır. Saussure, bu ikinci yönelişin düşüncelerine küçümsenmeyecek bir açıklık ve kesinlik kazandırmıştır. Onun dilbilimin temel kavramlarını formüle edişi, artık klasik bir nitelik kazanmıştır. Ayrıca, o, düşüncelerinin tümünü cesaretle sonuna dek götürmüş ve böylece, nesnelciliğin temel özelliklerini eşsiz bir açıklık ve güçle donatmıştır. Vossler okulu Rusya'da ne denli az ilgi uyandırmışsa, Saussure okulu o denli çok tutulmuş ve etkili olmuştur. Hattâ denebilir ki, dilbilimsel düşünce alanında temsilcilerimizin çoğu Saussure'ün ve onun öğrencileri olan Bally ile Sechehaye'in [21] etkisi altındadır. İkinci yönelişin tümü ve Rus dilbilimi için kuramsal temellerinin büyük önemini göz önüne alarak, Saussure'ün görüşleri biraz üzerinde uzunca duralım. Ancak, burada da yine temel felsefi-dilbilimsel konumlarla sınırlı kalacağız elbet. [22]

Saussure üç terimli bir ayırt etme ilkesi ortaya koyuyor: **Dil-yetisi** (le langage) **dil** (la langue) (biçimler sistemi olarak) ve **söz** (la parole) * yani bireysel sözceleme edimi.Dil ile söz, dil-yetisinin kurucu öğeleridir; dil yetisi, dilsel etkinlikte işe karışan (ayrıksız) tüm dışavuruşların -fiziksel, fizyolojik ve ruhsal dışa vurumları- bütünlüğü diye anlaşılır. Saussure'e göre dil-yetisi dilbilimin konusu olamaz, özerk yasalardan yoksundur. Melez (composite), ayrışık (heterogene) dir. Çelişkili bileşiminde kendini upuygun bir betimlemesini yapma olanağı bulunamaz. Dil-yetisi, dilbilimsel bir çözümlemenin çıkış noktası olamaz.

Bu durumda, dilbilimin özgül konusunu ortaya koyabilmek için, Saussure bize hangi yöntembilimsel doğru bir yolu öneriyor? Yanıtı kendisine bırakalım:

"Bize göre, bütün bu güçlükler için ancak bir çözüm yolu vardır(çözümle-

* bütün alıntılar özgün metinde de fransızcadır.

menın çıkış noktası olarak "dil-yetisi"nın ıç çelişkıleri söz konusudur burada): **İlk ağızda, dil alanında bir yer tutmak ve dili, dil-yetisinin tüm öbür dışa vurmalarının normu gibi görmek gerekir.** Gerçekten, birçok ikilikler (dualites) arasında, yalnız dil özerk bır tanıma elverişli görünmekte ve aklı doyurucu bır destek noktası sağlamaktadır." (F.de Saussure, **Genel Dilbilim Dersleri**, s. 24; vurgular Saussure'e aittir)

Peki ama, Saussure'e göre, dıl-yetisi ile dıl arasında ilkesel ayrılık nerede yatmaktadır?

"Butünluğu içınde ele alındığında, dil-yetisi, çok-bıçımlı (multiformes) ve karışıktır (heteroclite); aynı zamanda fızıksel, fızyolojik ve ruhsal olan, birçok alanlara uzandığı ıçın, hem bıreysel alana, hem de sosyal alana bağlıdır. İnsansal olguların hıçbır ulamına sokulamaz, çünkü, bırlığının nasıl ortaya konacağı bilinemez.

Buna karşılık dıl kendi başına bır butün ve bır sınıflandırma ilkesidir. Dilyetisi olguları arasında ona baş koşeyı verdığımızde, başka türlu hiçbır sınıflandırmaya elvermeyen bır butunluğe, doğal bır düzen getirirız." (Agy, s. 25)

İşte bu nedenle Saussure'e gore, kımlığı (identite) bir norma bağlanan bıçimler sistemı olarak dılden yola çıkmak ve kararlı ve özerk (özündendüzenlenmiş-autoreglemente) bıçımlere gonderme yapmak yoluyla, dıl-yetisi olgularını aydınlatmak gerekir.

Ayrıksız tüm dıl-yetısel dışa vurumların bütünlüğu anlamındaki dilyetisinden dılı ayırt ettıkten sonra, Saussure dılı, bıreysel sözceleme edimlerinden, diyeceğim, söz'den de ayırt eder:

"Dıl sozden ayrılınca, o zaman, aynı zamanda, ilkin, sosyal olan bireysel olandan; ikinci olarak, temel, özsel olan, ikıncı derecede olandan ve az çok ilkesel olandan da ayrılır.

"Dıl, konuşan öznenin işlevi değıldir, bireyın edılgen bir tarzda kayda aldığı bır ürundur; önceden duşunulmeyi (premeditation) asla varsaymaz ve düşünme, ancak, söz konusu olacak sınıflandırma etkınlığı için burada işe karışır.

"Buna karşılık söz, bireysel bir ıstenç ve zekâ edımidir; bu edim içinde, ilkin konuşan öznenin kişisel duşuncesini dile getirmek amacıyla dıl düzgüsünden yararlanırken, kullanılığı bu birleşimlerden (combınaisons); ikinci olarak da, kendisıne bu birleşımleri dışlaştırma yolunu açan ruhsal-fiziksel düzeneği ayırt etmek doğru olur." (Agy, s. 30)

Saussure'ün anladığı biçimiyle söz, dilbilimin konusu olamaz. [23] Sözde, dilbılımle ilintılı öğeler, ancak, orada kendini gösteren normlaşmış dilsel biçimlerle oluşurlar. Geri kalanı "ikinci dereceden ve ilineksel" şeylerdir.

Saussure'ün bu temel savının altını çizelim: Sosyal'ın bireysel'e karşı çıktığı gibi, dil de söze karşı çıkar. Boylece, söz, tümuyle bireyseldir. İlerde göreceğimiz gibi, Saussure'ün ve tüm soyut nesnelcilik eğilimının **proton pseudos'u*** işte burada bulunur. Dilbilim sınırında kesinlikle geri çevrilen, bireysel söz-sözceleme edımı, dilin tarihinin kaçınılmaz bir etkeni olarak, burada yine bır yer bulur. [24] Dilin tarihi, ikinci yönelişin anlayışına tümüyle uygun olarak, Saussure'e göre, eşsüremli sistem olarak kuvvetle dilin karşısına çıkar. Dil tarihinde, bireysel ve ilineksel nıteliğiyle soz kraliçedir; işte bunun için, o, dil sistemini yöneten yasalardan büsbütün farklı yasalarla yönetilir.

"İşte bu nedenle, eşsüremlı fenomen"ın art-süremlılikle hıçbır ortak yanı yoktur. (s. 129)

"**Eşsüremli dilbilim**, bir ve aynı kolektif bilinçce algılanmış olduğu şekilleriyle, birlikte-var-olan ve sistemi oluşturan terimleri bırbırine bağlayan, mantıksal ve ruhbilimsel ilişkilerle uğraşır.

"**Art-suremli dilbilim**, tersine, bır ve aynı kolektıf bılinçce algılanmayan ve aralarında bir sistem oluşturmaksızın birbirinin yerine geçen, ardışık terimleri birbirine bağlayan ilışkileri inceler." (Agy, s. 140, vurgular Saussure-'ündür.)

Saussure'ün tarıhle ılıntılı bu görüşleri, günümüze gelınceye değın felsefi-dilbilimsel düşüncenin ikıncı yönelışi üzerinde egemen olan ve tarıhi, dıl(bılim)sel sistemin mantıksal arılığını bozan usdışı bir alan gıbi gören usçu anlayışın çok belirgin nitelikleridir.

Çağdaş soyut nesnelciliğin doruğunda yalnız Saussure ve okulu bulunmamaktadır. Bunların yanı sıra, bir başka okul daha, Durkheim'in sosyolojik okulu da görülmektedır. Burada, dilbilimci olarak Meillet gibi bir seçkin kişiyle de karşılaşıyoruz. Kısaca onun görüşlerinin de bir betimlemesini yapalım. [25] Bu göruşler, ikinci yönelişin daha önce açıkladığımız temelleri çerçevesinde görülebilir pekâlâ. Nıtekim, Meillet'ye göre de dil, süreç niteliğinden dolayı, sosyal bir fenomen oluşturmaz, ama dılbılimsel normların kararlı sistemi olarak, sosyal bir fenomendir yine de. Bireysel bilince dışardan göründüğü biçimiyle dil ve onun zorlayıcı niteliği, ona göre, dılin köklü toplumsal çizgilerini (özelliklerini) oluşturur.

Daha önce belirttiğimiz bu iki yöneliş çerçevesi dışında kalan birçok dilbilim okuluna ve eğilımine hiç değinmeden geçeceğiz. Ancak, yeni-

* **proton** : pozitif elektrikli parçacığı
pseudo : sözde, yalancı Öyleyse - Çekirdeğin sözde özü.

dilbilgisiciler üzerine birkaç söz etmekten de kendimizi alamayacağız, çünkü, bunların oluşturduğu devinim, XIX. yy.'ın ikinci yarısı dilbiliminin büyük dışa-vurumlarından biridir.

Konumalarının kimileri bakımından yeni-dilbılgisiciler, ikinci yönelişe yakındırlar ve onun küçük, fizyolojik bileşenini ortaya koyarlar. Bunlara göre dilin yaratıcısı olan birey, özü bakımından, fizyolojik bir varlıktır. Öte yandan, ruhsal-fizyolojık alanda, yeni-dilbilgisiciler, doğa bilimleri örnek tutularak formüle edılmiş dılbilımsel yasalar, diyeceğim, hiç değişmeyen, konuşmacı bireylerin özgur istencinden büsbütün kopuk yasalar kurmaya çalışmışlardır. Yeni-dılbılgisıci sesbilimsel yasalar düşüncesi (Lautgesetze) [26] buradan kaynaklanır.

Her özgül bilımde olduğu gıbi dılbilimde de ilkelere dayalı ve tutarlı, ciddi bir felsefi düşünme yükümlülüğü gibi zoru bir işten kurtulmak için, esas olarak iki yol vardır. Birinci yol, ilkelerın tümünü yekten belitler (axiomes) düzeyıne yükseltmektır (seçmeci akademızm); ikinci yol, ılkelerin tümünü bır yana bırakmak ve olguyu, her türlü bılgisel edimın temeli ve son ölçütü ilân etmektir (akademik olguculuk). Felsefeden kurtulabilmek için tutulan bu iki yolun vardığı felsefi sonuç aynıdır, çünkü, ikinci yolda, araştırma sırasında, tüm olası ve akla gelebilecek ilkeler, "olgu" damgasını taşıyan çuvala tıkılabilirler. Bu yollardan birinin ya da ötekinin seçilmesi, tümüyle araştırıcının huyuna-suyuna bağlıdır: Seçmeciler daha uydeş, olgucular ise daha huysuz olurlar.

Dilbilimde, felsefi-dilbilimsel bir yönelişi benımsemek görevini üstlenmeyen, birçok ürunler ve hattâ okullar (bılimsel-teknik inceleme anlamında okullar) bulabiliriz. Ama bunlar elbet bizim açıklamamızın çerçevesine girmemektedir. Son olarak, burada bizim değinmediğımız ve ilerde dilbilımsel etkileşim ve anlamlama sorunlarını çözümlerken üzerinde duracağımız, sözgelişi, Otto Dietrich ve Antqn Marty gibi kimi dilbilimciler ve filozoflar da vardır.

Biz bu bölümün başında, özgül araştırma nesnesi olarak dilin sınırlandırılması ve ortaya çıkarılması sorununu koymuştuk. Bizden daha önce gelen felsefi-dilbilimsel eğilimlerince bu soruna getirilen çözüm yolu üzerinde eski kilometre taşlarını bulmaya çalışmıştık. Kısacası, anlaşıldı ki, birbirine taban tabana zıt doğrultuda konmuş, iki kilometre taşı kategorisiyle karşı karşıyayız. Bir yanda, bireyci öznelcilik savları, öte yanda, soyut nesnelciliğin karşı-savları var. Ama, dilbilimsel gerçekliğin gerçek çekirdeğini (özünü) ne ortaya çıkarmaktadır? Bireysel söz edimi yani sözceleme - mi, yoksa dil sistemi mi? Sonra da, dilbilimsel gerçekliğin varoluş tarzı, kipi nedir? Kesiksiz yaratıcı evrim mi, yoksa kendi kendiyle özdeş normların hiç değişmez oluşu mu?

NOTLAR:

1. Bu herşeyden önce, aslında dilin seslerini değil de, seslendirici (phonatoires) organlarca üretilmiş olan ve dil sistemindeki ve sözcelemelerin kurulmasındaki yerlerinden bağımsız olarak, kulakla algılanmış olan sesleri inceleyen, deneyimsel sesbilimi ilgilendirir. Bundan başka, sesbilimsel (phonetique) bilim, incelemek üzere çok büyük veri bütüncelerini (corpus) toplamak zahmetini üstlenirse de, bu yüzden, yinede bir sınıflandırma yöntembilimi ile donanmış olamaz.
2. Bugün dil felsefesi tarihinde uzmanlaşmış yapıtlar bulunamıyor. Dil felsefesi ve antik dönem dilbilimiyle ilintili olan konularda ancak köklü araştırmalarla karşılaşılıyor, örneğin, Steintahl'ın **Geschichte der Sprachwissenschaft bei den Griechen und Römern**, 1890, gibi. Avrupa tarihi konusunda ise, sadece çeşitli düşünürlerin ve dilbilimcilerın (Humboldt, Bundt, Marty, vb.) üzerine monografileri ile karşılaşılıyor. Bunlara daha ilerde değineceğiz. Bugün dil felsefesi tarihi ile dilbilim üstüne ciddi sayılabilecek tek çalışma, Ernst Cassirer'in, La Philosophie des Formes Symboliques, I, Dil-yetisi, böl. 1 kitabında bulunmaktadır: **"Felsefe tarihinde dil-yetisi sorunu"**. Rus dilında ise, R. Schorr'un, "Çağdaş dilbilimin bunalımı" başlığını taşıyan makalesinde (Jafeticeskif Sbornik, V, 1927, s. 32-71), dılbilimin ve dil felsefesinin güncel durumu üstüne kısa fakat ciddi bir çalışma vardır. Öte yandan M.N. Peterson, **"Sosyal Dışavurum olarak dil"** (Naucnje zapiski instituta jazykov i literatury, 1927 Moskova, s. 3-21) başlığını taşıyan makalesinde, sosyolojik bir yaklaşımı içeren dilbılimsel çalışmalar üstüne, tamam olmamakla birlikte, bir toplu bakış getiriyor. Biz burada dilbilim tarihi üstüne çalışmalara değinmeyeceğiz.
3. Bu türden adlandırmalarda her zaman olduğu gibi, bu iki terim belirtilmiş olan yönelişlerin içeriğini ve karmaşıklığını karşılamaktan uzaktır elbet. İlerde de göreceğimız gibi, birinci yönelişin adlandırılması (appelation) hiç de uygun düşmemektedir. Ama ne var, daha iyisini bulmak da bizim elimizde değil.
4. Hamman ile Herder bu yolda ondan öncedirler.
5. Dil felsefesi üstüne görüşlerin Humboldt, **"Ueber die Verschiedehelten des Sprachbaues"** (Vorstudıe zur Einleitung, zum Kawi-werk, gesam. Schriften (Akademie-Ausgabe) Bd VI'da) açıklamıştır. Humboldt üstüne çok çeşitli çalışmalar vardır. R. Heim'ın **Wilhelm von Humboldt**'unu ve daha yakın zamanlarda yayınlanan kitaplar arasında da Spranger'in aynı başlığı taşıyan (Berlin, 1909) kitabını anımsatabiliriz. Humboldt ve onun Rus dilbilimi üzerindeki etkisi üstüne de B. Engelhardı, **A.N.Vesselovsky** (Petrograd, 1922) anımsatılabilir. Son zamanlarda da G.Spat'ın çok ince ve gayet ilginç bir incelemesi yayınlanmıştır: **İçsel dil**; bu çalışma, bir Humboldt teması üzerine incelemeleri ve çeşitlemeleri içermektedir. Yazar, geleneksel yorumların altında gömülüp kalmış Humboldt'çu düşüncenin derindeki kökenlerini bulmaya çalışıyor (Humboldt üstüne birçok geleneksel yorumlar vardır) (Spat'ın görüşü çok öznel olup, Humboldt düşüncesinin ne kerte karmaşık ve çelişkilerle dolu olduğunu bir kez daha ortaya koyuyor; gerçekten o çok özgürce yapılmış olan değişkelere (variantes) elvermektedir.

6. Asıl felsefi yapıtı, "**Düşünce ve dil**"dir. (Bilimler Akademisi yayını). Harkov okulunu oluşturan, Potebnia'nın öğrencileri, düzensiz aralıklarla **Yaratı kuramı ve ruhbilimi** başlığını taşıyan bir dergi çıkarmışlardır. Potebnia'nın ölümünden sonra yayınlanan yapıtları ve öğrencilerinin onun üstüne yazdıkları makaleleri burada toplanmıştır.
7. Steintahl'ın görüşünün temelinde Herbart'ın ruhbilimsel kuramı bulunur; bu filozof, çağrışımsal bağlarla bağlanmış ve bir tasarımla donatılmış öğelerden yola çıkarak, insan ruhsallığının tüm verilerini kurmaya çalışır.
8. İstençcilik (volontarisme), ruhsallığın temelinde seçme özgürlüğünü (libre arbitre) görür.
9. "Budunsal ruhbilim-psychologie ethnique" terimini, Almanca **Völker Psychologie** (yani halklar ruhbilimi) terimi yerine geçmek üzere G Spat önermiştir Gerçekten bu son terim doyurucu değildir, bize göre de Spat'ın önerdiği daha uygundur. G. Spat'ın Budunsal Ruhbilime Giriş'e bak. (Sanat ve Edebiyat Akademisi, Mosk. 1927) Bu kitapta Bundt düşüncesinin köklü bir eleştirisi bulunmaktadır, ama, Spat'ın orada koymuş olduğu kurgu da yine kabule değer görünmektedir.
10. Vossler'ın felsefesinin temellerini açıkladığı ilk yapıtı, **Positivismus und Idealismus** in der Sprachwissenschaft, Heidelberg, 1904, dilbilimde olguculuğun eleştirisine ayrılmıştır.
11. "**Dilbilgisi ve dilin tarihi**" Logos'ta, C.I.1910, s. 170
12. Agy, s. 167
13. Bu düşüncenin eleştirisine daha ilerde yine geleceğiz.
14. Vossler'in değindiğimiz yapıtından sonra çıkan başlıca felsefi-dilbilimsel çalışmaları, **Philosophie der Sprache**, 1920 derlemesinde bir araya getirilmiştir. Yani burada Vossler'ın son yayını söz konusudur. Ve onun felsefe ve genel dilbilim konularındaki görüşleri üstüne toplu bir bakış sağlar. Vossler'ci yöntemle ilgili başlıca dilbilimsel çalışmalar arasında, **Frankreichs Kultur im Spiegel seiner Sprachentwicklung**, 1913 sayılabilir. Okuyucu, Idealistische Neuphilologie (Festschrift fur Karl Vossler), kendisine ayrılan özel sayısında (1922), 1922'ye değin, Vossler üstüne bir bibliyografya bulabilir. Rus dilinde, onun üstüne iki makale okunabilir. Logos'ta yayınlanan (1912-1913, C. I.II) "diller tarihi ile edebiyat tarihi arasındaki ilişkiler" ile daha önce değinilen makalesi. Bu iki makale Vossler kuramının temelleri üstüne bir fikir verebilir. Vossler ile öğrencilerini görüşleri, Rus dilbilim literatüründe hiç tartışılmamıştır. Yalnız Jirmounsky'nin Almanya 'da çağdaş edebiyat eleştirisi üzerine makalesinde adı geçmektedir (Poetica, dergi III, 1927, "Academia"). R. Schorr, bizim de değinmiş olduğumuz çalışmasında, Vossler'e ancak Önsoz'de değinir. Vossler'ın felsefi ve yöntembilimsel bir ilgi uyandıran izleyicilerinin çalışmalarından daha ilerde söz edeceğiz.
15. Benedetto Croce estetikinin birinci bölümü Rus dilince, "Anlatım bilimi olarak ve genel dilbilimin öğesi olarak estetik" (Moskova, 1920) adıyla bulunabilir.
16. Bununla birlikte, ilerde görüleceği gibi bizim betimlediğimiz biçimiyle usçuluk alanında, felsefi-dilbilimsel düşüncenin ikinci yönelişinin temelleri, yapay yolla

yaratılan evrensel ussal bir dil düşüncesiyle tamamen bağlanabılır.

17. İngilizler hâlâ "I was" demektedirler.
18. Kuşkusuzdur kı, içsel bir bağ ikinci yönelişi Karteziyen duşünce tarzına ve, donmuş, ussal ve hıç değişmeyen biçime bağlılığıyla birlikte de, yeni-klâsizmin genel dünya görüşüne köklü bır bıçimde bağlamaktadır. Descartes kendi adına dil felsefesi üstüne bir şey yayınlamamıştur ama, mektuplarında dıkkati çekici saptamalar yapmaktan da geri kalmamışur. Bu konuda, Cassirer'ın daha önce adı geçen kitabındaki bölüme bak.
19. Cassirer'in temel kitabını okumak yoluyla Leibnız'ın bu görüşleriyle tanışılabılır: **Leibniz, System in seinem Wissenschaftlichen Grundlagen**, Marburg, 1902.
20. Şurası kayda değerdır ki, bırıncı yonelış, ikıncisinden farklı olarak, Almanya'da gelişmış ve gelişmesini sürdürmektedır.
21. R.Schorr'ın yapıtı.**Dil ve Toplum**, Mosk. 1926, Cenevre okulu anlayışı içinde yer alır. Schorr burada ve daha once değinılmış olan, "Çağdaş Dılbılımın Bunalımı" makalesinde, Saussure'un temel duşuncelerının ateşlı bır savunmasını yapar Winogradoff ise, Cenevre okulunun bır rakibı durumundadır Dılbılımde bıçımcılığın goz kamaştırıcı bır anlatımını oluşturan Fortunatoff okulu ile Kazan okulu (Kruçevsky ile Badouin de Courtenay), bızım taslağını yapmış olduğumuz şekliyle ikinci yöneliş çerçevesinde tam olarak bütunleşirler.
22. Ölümünden sona öğrencılerince yayımlanan, Saussure'un temel kuramsal yapıtının adı, **Genel Dilbilim Dersleri** (1916) dır. Burada bız bunu 1922 basımından aktarıyoruz. Buyük etkısine karşın, bu yapıtın Rusça'ya hıç çevrılmemış olması, şaşırtıcı bır şeydir. Schorr'un daha önce belırtmış olduğumuz makalesinde ve Peterson'un "Genel Dılbılım" (1923, C. 6) makalesinde Saussure'un goruşlerının kısa bır açıklanması bulunmaktadır.
23. Gerçekten Saussure başka bir dılbılımın, söz dılbilimının olabıleceğını kabul eder, ama onun ne olduğunu söylemez. Bu konuda yazmış olduğu da şoyledır: "Aynı zamanda ızlenmesı olmayan iki yol arasından bır seçme yapmak kaçınılmazdır; ayrı ayrı izlemek gerekir bu yolları. Zamanla ilerde söz dılbilimi adı korunabılır Ama, bunuda gerçek anlamdaki dılbılımle, bırıcık konusu dil olan dilbilimle karıştırmamalıdır." (Agy, s. 39)
24. Sassure şöyle der: "**Dilde art-süremli olan her şey, ancak** soz (parole) yoluyla art-süremlidir." Her türlü değışıkliğın tohumu (çımlenmesı) sözde bulunur. (Agy, s. 138)
25. M.N.Peterson, "**Sosyal dışavurum olarak dil**"başlığını taşıyan daha önce değındığımız makalesinde, Meillet'nin görüşlerını, Durkheim'ın sosyolojik yönteminin temelleriyle bağlantısı içinde açıklar. Oradaki bıbliyografiye bak.

25. Yeni-dilbilgisicilerin eğiliminde başlıca yapıtlar şunlar· Osthoff: **Das Physiologische und psychologische Momen in der sprachlichen Formenbildung**, Berlin, 1897; Brugman ve Delbrück, **Grundriss der vergleichenden grammatik der indogermanischen Sprachen** (beş cilt, 1886). Yeni-dilbilgısicilerin programı,

Osthoff ile Brugman'ın, **Morphologische Untersuchungen**, (Leipzig, 1878) adlı kitabının önsözünde açıklanmış bulunmaktadır.

KAYNAK:

Valentin N. Voloşinov, **Le Marxisme et La Philosophie du Langage**, Les Editions de Minuit, Paris 1977.

mantık, doğal dil ve bilme

evelyn dölling - johannes dölling
almancadan çeviren : zeliha könen

Mantığın düşünme ve konuşma ile olan ilişkisi, felsefi mülâhazalara tekrar tekrar vesile yaratan bir husus olmuştur. Bugün mantıkçılar arasında -bu sorunsala yöneldikleri kadarıyla- araştırmalarının nesnesiyle bu insani yetinin birbirine bağlı olduğu konusunda geniş ölçüde bir muvafakat bulunmasına karşın, bu ilişkinin somut belirlenimi bakımından yer yer çok farklı görüş açıları savunulmaktadır. Sözü geçen mantıkçılarca benimsenen mantık yasaları ya da kuralları üzerinde bu tür farkların genellikle bir etkisinin olmadığını değişik görüşlerin temsilcilerine dayanarak belgelemek mümkündür. Biçimci bir konumu savunanlar dahi bu durumu kendi anlayışları için bir argüman olarak görmektedirler, ki bu anlayışa göre mantık sadece simgeleri, bu simgelerin yönlendirilişini ve de tanımlayıcı sistemleri konu edinmektedir. Yine de sözünü ettiğimiz konunun aydınlığa kavuşması için gösterilen çabalar, mantıkçının kendini anlamasına gerçi yararlı oluyordur mutlaka, ama bilimin asıl içeriği açısından önemsizdir gibi bir yaklaşımla basitçe yabana atılamaz. Tersine, belli gelişmeler söz konusu bu tartışmaların, salt mantıktan elde edilen araştırma verilerine sonradan bir temel oluşturmaya yaramadığını; daha başka mantıksal araştırmaların yürütülmesi üzerinde de yönlendirici etkisi olduğunu göstermektedir. Biz bu yazıda, bu tür tezleri -eğilimleri irdelerken, bu tartışma içerisinde kendi bakış açımızın ne yönde olduğunu da be-

lirtmek istiyoruz. [1]

Gottlob Frege geleneksel mantığı yenilemeye ve temelinden başlayarak köklü biçimde genişletmeye kalkıştığında, öncelikle önündeki iki engeli ortadan kaldırmak zorundaydı. Birincisi, mantıksal incelemeler, her yanı kaplayan ruhbilimsel ve bilgi kuramıyla ilgili sorunsallardan arındırılmalıydı. Frege, düşünöğretisi (Denklehre) olarak geleneksel mantık anlayışının karşısına kendi görüşünü, mantıksal araştırmanın nesnesi kavramlar ile düşüncenin, söz konusu insanların ruhsal etkinliğinden bağımsız oldukları savını getiriyordu. Öte yandan, mantığın dilbilgisi ve doğaldil ile o ana dek çok sıkı olan bağıntısını çözmek gerekiyordu; çünkü Frege'ye göre mantıksal ilişkilerin saklı kalmasının önemli nedenlerinden biri buydu. "Begriffsschrift" başlıklı çalışmasında, önüne koyduğu her iki görevin de başarıyla üstesinden gelmeye koyuldu; ve böylelikle de mantığın bugünkü yapısının belirleyici temelleri yaratılmış oluyordu. [2] Tüm dikkatini bütün bilgilerin temelinde yatan mantıksal yasaları ortaya çıkartmaya yoğunlaştıran Frege, bu çalışmasında koyduğu hedefe uyan bir betimleme aracı geliştirmiştir. Kavramsal içerikler doğal dillerde doğrudan değil de, özgülükleri aracılığıyla ifade edildiklerinden, bundan ötürü de, mantıksal yapılar yalnızca eksik biçimde yansıdıkları için, Frege'nin "arı düşüncenin simgedili" onları sağlın sunacaktır. Frege bu önerileri, Leibniz'in programına göre bir **Characteristica universalis** gerçekleştirmenin önemli adımları olarak görüyordu.

Frege tarafından açılan bu yolda sonraki yıllarda sebatla yürünmeye devam edilmiştir. Matematiksel ve felsefi mantıkçılar, geliştirdikleri disiplinlerini matematiğin temellerini belirlemekte kullanabilmek ve felsefe ile bilim metodolojisinde gösterebilmek için uğraşmışlar ve çeşitli yönlere doğru geliştirmekte önemli başarılar kaydetmişlerdir. [3]

Doğal dil ile ilişki - bağlarına gelince; Frege'nin "her mantıkçının önde gelen görevlerinden birisinin, dilin düşünen kişiye kurduğu tuzaklara işaret etmek olduğu" [4] şeklindeki uyarısı yakın zamana dek bu konuda belirleyici olmuştur. Bu yüzden "dilin eksikleri ve kusurlarıyla mücadele" esnasında bilimsel amaçlara yönelik uygun dilsel araçlar geliştirmek öncelikli bir hedef olarak görülmüştür. Dolayısıyla, bu bağlamda doğal bir dilin özellikleriyle sistematik biçimde ilgilenen pek olmamıştır. Aynı şekilde, pek çok mantıkçının gözünde, bugün bile insansal bilgi, başka bir deyişle düşünme ve diğer tinsel yeteneklerin açıklanmasıyla ilgili çabaların arasında mantıksal incelemelerin nasıl bir yere sahip olduğu sorusu gerçekte ağırlıklı bir önem taşımaz. Her şeye karşın yine de, son yıllarda bu alanda da ayrımlı davranışların başladığını gözlemek olanaklıdır.

MANTIKTA "DİLSEL BİR DEĞİŞİM-DÖNUŞÜM" MU OLUYOR?

Doğal dillerin analizinde mantığın daha geniş ölçüde kullanılması gerektiğini ilk savunmaya başlayanlardan biri Hans Reichenbach'tı.[5] Ancak Reichenbach 'ın düşünceleri, her şeyden önce, o döneme egemen olan yapısalcı dilbilime göre temellendirilmediğinden, ilk önceleri büyük ölçüde ne gramercilcr, ne de mantıkçılar tarafından benimsendi. Reichenbach'ın düşünceleri bir yanıyla yüzeysel dile yönelimli dilcilere (Linguisten), -en azından onların tasarımlarında anlam yapılarına hiç yer olmadığı için- çoktan aşılmış olduğuna inandıkları dilbilgisinin mantıksal düzenlenişi dönemine bir geri dönüş niteliğinde görunmüş olmalıdır. Öte yandan mantıkçılarda da dilbılgısı içindeki bu durumdan ötürü, doğal dillerin belli kurallara uygun yalnızca bir kaç yöntemlilik özelliği gösterdiği yolundaki önyargılar güçlenıyordu; dolayısıyla da bu alanda ciddı mantıksal bir inceleme ıçin pek az kişi bir ulantı noktası (Ansatzpunkt) görebiliyordu. Bu durumda belirleyici bir değişim ancak son 25 yıl içerisinde, Noam Chomsky tarafından başlatılan "üretici" dılbılgisine koşuntulu, bıçımsel sozdizimi kuramlarının gıderek yaygınlaştığı sıralarda gerçekleşmiştir. [6] Ancak bundan sonra dilbılıme uygun düşecek bir anlambilım kuramına gereksinim doğmuştur. Böyle bır kuramın geliştirilmesi için dil filozofları ve dilbilimciler, az ya da çok doğrudan Frege'nin, doğal dilsel deyimlerin anlamları biçiminde de ortaya çıkan böylesi yapı biçimlenmelerının (Konfigurationen) özellıklerini çözümlemek amacını güden mantık verilerini devreye sokuyorlardı. Aynı sıralarda bunun tersine, her geçen gün daha fazla mantıkçı, doğal dillerdeki sözdizimsel yapılar ile bunlar üzerinde incelenen gerçeklik koşulları arasında belli bağlantılar olduğunu ve bunun temelinde yatan kuralların açıklanması gerektiğini kavrıyorlardı. Özellikle 70'li yılların başlarından beri, mantık alanında geliştirilen model kuramsal anlambılim yöntemlerinden yararlanarak, doğal-dilsel ifadeler için değişik anlambılimsel analiz çeşıtlerı onerilmiştır. Aradan geçen sürede bu çabalar mantıkçıların, dilcilerin ve dil filozoflarının, çok sayıda kuramı kapsayan bir çerçeve içinde birlikte çalıştıkları alabildiğine geniş kapsamlı ve dallanıp budaklanmış bir araştırma sahasına dönüşmüştür. [7]

Doğal dillerin biçimsel anlambilimi için bugün bile Richard Montague tarafından kurulan kuram halen paradigmatik nitelıktedir. [8] Bu kuramın konuya yaklaşım biçimi, önce sözdizimsel nitelikte olan doğal-dılsel cümlelerin ya da doğrudan, ya da ama dolaylı olarak anlamsal genel mantık (intensionalen Typenlogık) diline çevrildikten sonra yorumlandıkları temeline dayanmaktadır. Bu esnada her cümleye anlam olarak bir mana içeriği (Intension) denk-

lenmektedir. Bu sonuncusu, Carnap'ın anlayışına göre, bir cümlenin içerisinde ifade edildiği sözun gidişatına (Kontext-karine) bağlı olarak ve dayandığı olası bir dünyadan (dolayısıyla olası bir dünya durumundan) kavram kapsamı olarak (Extension) aldığı gerçeklik değerine uygun düşen bir işlevdir. Ancak bu yönelimin başkaca üç araştırma kolu son sıralarda giderek egemen duruma geçmiştir:

1- Genelleştirilmiş nicelik (Quantoren) kuramı;

2- Söylemsel reprezentasyon (Diskursreprasentation)* kuramı;

3- Konumsal anlambilim (Situationssemantik) [9]

Her ne kadar bu kuramlar da çıkış noktalarını belli bir anlamda Montague'nün düşüncelerinden almışlarsa da, bunların temelinde yatan kuramlar yukarıdaki sıralamaya göre onun sisteminden artan oranda uzaklaşmalarıyla belirtimlidir. Bu arada her şeyden önce aşağıdaki unsur oldukça karakteristiktir: Montague'nün anlambiliminde analiz aracı olarak birkaç noktada genişletilmiş olmakla birlikte, özünden standart-mantık (Standardlogik) kullanılırken, şimdi esas itibarıyla tamamen başka mantıksal betimleme biçimleri geliştirilmiştir. Bu son belirttiğimiz husus, anlambilimsel analizler için kullanılan aygıtı doğal dillerin özelliklerine daha fazla uygunlaştırabilme çabalarının ürünü olduğu için, bu bağlamda mantıkta bazen "dilbilimci bir dönüşüm" olduğundan sözedilmektedir. [10]

Başkalarının yanı sıra "söylemsel reprezentasyon" kuramının ve konumsal anlambiliminin temsilcileri, bugüne kadarki uygulayımda Tarski'nin yarattığı modelkuramsal anlambilimin, doğal dilsel bir tümcenin anlamının gerçeklik koşullarına, başka bir deyişle, içinde geliştiği, bir modele dayanarak gerçek olduğu koşullara indirgenebileceği varsayımına kuşkuyla bakmaktadırlar. Bu nedenle; bir tümcenin iletişim sırasında iletilen ve işleme alınan belli bir bildirim içeriği de yok mudur? Bu yüzden anlambiliminin gerçeklik koşullarının kuramı olduğu kadar, bildirim içeriği kuramı da olması gerekmez mi şeklinde sorular yöneltmektedirler. Sözü edilen akımlardan her biri, bu sorulara verilen evet yanıtlarından, kuramların kurgusu için kendilerine özgü sonuçlar çıkarmaktadırlar. Şu da var ki, programlama dilindeki (Programmiersprache) uygun verileri tamamlayabilme (implementieren) çabalarında da görüldüğü gibi, her ikisinin de bildirim (Informatik) ve bilgisayar dilbilimi (Computer linguistik) alanlarındaki araştırmalarla sıkı ilişkileri vardır.

Fakat açıktır ki bu "dönüşüm" ile kolay bir yola girilmemiştir. Kuşkusuz böylelikle biçimsel anlambilimin nesnesinin insanlarla, insanın bilgi -ve dil

* Reprösentation : Doğrudan verili olmayanı tasarımla canlandırmak (ç.n.)

hazinesi, ve insanın bilmeyi dile kodlama yeteneğiyle bağlamlanması gereğine uygun davranılmıştır. O halde konumanlambiliminde dılsel ifadelerin anlamları artık, Montague'nün anlayışına göre bağımsız Platonist kendilikler şeklinde yorumlanabilecek anlatım içerikleri (Intenstionen) biçimde anlaşılmaktadır. Şimdi olası bir dünya kavramı yerine, konum kavramı geçmiştir. Anlamlar bundan böyle artık Aristotelesçi gerçekçiliğe bağımlı, çevresindeki gerçekliğin yapıları olarak özgül tümce anlamları, tümcenın sözellendiği durumların görünüşleri ile, onun yorumu-açıklaması olan durumlar arasındaki ilişkiler biçiminde değerlendirilmektedir. [11] Ayrıca bu anlayışa gore dılsel anlamlar bütünüyle ilgili deyimlerin kullanıldığı dil topluluklarının gelenekleri tarafından belirlenmektedir. Peki bu gelencksel belirlenimlerın temelinde yatan nedir? Tıpkı Montague'nün anlambiliminde olduğu gibi, o halde burada da şöyle bır soru gündeme gelmektedir: Böylesi anlamlar şeklinde nıtelenmiş fenomenler aslında ruhbilimin ve akraba disiplinlerinin ilgilendileri o içsel süreçler ve durumlarla ne tür bir ilişki içerisindedır? Bu noktada, bu bağlamda dilbiliminde de aynı şekilde esaslı bir donüşümün, "bilgi gelişimsel (kognitive) bir dönüşümün" gerçekleştiği dikkate alınmalıdır. [12]

BİLGİSEL GELİŞİM BİLİMİ - MANTIK İÇİN DE ÖNEMLİ MİDİR?

"Bılgisel gelişim bilimi" adı altında günümüzde artık her geçen gün daha fazla ilgi görmeye başlayan bu "disiplınlerarası" araştırma sahası, kökleri 60'lı yıllara dayanan bir gelişmenin ürünüdür. "Üretıcı dilbilgisi" olgusu ile o dönemde dilbilimsel incelemeler arasına yepyeni bir kuram katılmıştır. Dilin araştırma ve açınsamalarını, özünde konuşurken üretilen fizıksel seslere yoğunlaştırılmış olan Bloomfield'in yapısalcılığına kıyasla, artık şimdi insansal dil (konuşma) yeteneğini kuramsal olarak açıklayabilme hedefi çiziliyordu. Öne konulan bu görevin gerçekleştirilmesi sürecinde -o güne dek basitçe yadsınan ya da bir kenara itelen - bir dılin edinilmesinden başlayarak, kesın, etkili (aktualen) konuşma ve anlamanın temelinde yatan o ansal işleyişlerin, durumların ve süreçlerin araştırılıp incelenmesinin gerekli olduğu saptanmıştır. Buna eşgüdümlü olarak, bu yönelimin etkisi altında ruhbilimde de araştırmaların yönü değişmişti. Bu noktada, o zamana kadar egemen olan "Davranışçılık" giderek gerıletılmiştir. Şimdi artık genel ahlaksal - akıllı davranışın yalnızca düşünceye dayanan ansal esaslara geri dönülmesi halinde açıklanabileceği anlayışı önplana geçmişti. Bu yöndeki çabalar, sonuçta nörologların gerçek beyin fizyolojisi ortamında ansal bağıntıyı açıklığa kavuşturmaya başlamalarıyla birlikte güçlü bir destek kazanmıştır.

Diğer yandan, bilgisayar bilimi bünyesinde icraatıyla insan zekasıyla en azından boy ölçüşebilecek teknik bildirimsel sistemler yaratmayı kendisine görev edinen bir dal gelıştırmıştir. Bu arada yapay zeka araştırmaları, doğal dillerdeki bilgi edinımı ve bılgı benımsenişi, sorun çözümü, algılama ve anlama gıbi olayları gerçekleştırmeye yönelmıştır.

Bu iki araştırma dalının çakıştığı, birbirlerini ilgilendırdiği ve karşılıklı olarak birbirlerini canlandırıp ılerletebılecekleri apaçık ortadadır. Bir yandan Yapay Anlak temsilcileri tarafından ansal süreçler ve durumlar üzerine yapılan incelemelerın verileri teknik olarak kullanılabılirken; öte yandan da, yine bu incelemeler sırasında, insan ruhunun (Geist) açımlanmasına bir adım daha yaklaşabılmek için bılgisayar bılımının düşünme tarzı ve yöntemlerinden yararlanma şansı vardır. Bu çabalar, bılgı ve diğer ruhsal fenomenlerle ılgılı sorunları bildırım ışlemleri (Informationsverarbeitung) açısından ele alan bilgigelişimsel bilimde bir araya toplanmıştır. Ansal süreçlerın son tahlilde beyın sistemleri tarafından gerçekleştirilen "reprezentasyonlar"ın bıçimsel hesaplanmaları olarak anlaşılabılecekleri genel onay gören bır varsayımdır. [13]

Şu ana dek değerlendırdiğimız bu bilim dalının çerçevesi henüz kesin çizgilerini kazanmamıştır. Temel varsayımlar ve sorunlar büyük olasılıkla gelecekte belirlenebilecekler. Franz Brentano [14] ve öğrencilerinin -özellikle de Edmund Husserl'in- çalışmalarında örneğini gördüğümüz gibi, felsefi geleneklerle bağlaşmaya gıtme yönünde de güçlenen çabalar vardır. [15] Bilgi - gelişımsel başarıların salt hesaplamaya indirgenmesinin, ya da insansal ve aygıtsal bıldırım işlemlerini yaklaşık dahi olsa özdeşlemenin yerinde olacağı kuşkuludur. [16] Fakat her türlü kuşkudan uzak olan bir şey varsa, o da bu yönelımin en geniş araştırma alanlarına önemli ölçüde kuramsal ışının saçtığıdır. Ve bu ışımadan öncelikle de anlambılım ve mantık etkilenmektedir. Bizi burada ilgilendıren bilgisel gelişim biliminin araştırma programı, eğer mantık anlayışını değiştiriyor ise, nasıl değiştirdiğidir.

Mantık verileri en başından beri bılgisayar biliminin gelişimi ıçın başlıca önemli temelleri sunmuştur; bu husus **Hardware** * özellikle de ama **Software** ** sahası için geçerlıdır. Mantıksal incelemelerin yapay zeka araştırmaları üzerinde ozel bir rolü vardır. [17] Bu bağlamda, 5. Bilgısayar kuşağı üzerindeki

* Hardware : ing. (sert mal) bir verilşlem tesisinin butün teknik - fiziksel parçaları, özellikle değişken olmayan yapıya bağlı özellikleri açısından. Bir hesap aygıtının teknik aracılığıyla hizmete sunulan olanaklar. Karşıtı : Software

** Software : ing. (yumuşak mal) bır verilşlem tesisi için gerekli aygıtsal olmayan işlevsel esas parçalar (program, talimat verme ve bunun gibi)

çalışmaların da gösterdiği gibi betimlemeli programlama dili (deskriptive Programmiersprache) **PROLOG***, daha "**algorithmisch**" ** yönelimli dillere oranla belli avantajlara sahiptir. [18] Yine aynı şekilde, ruhbilimciler ve ruhsal-dilbilimciler ile işbirliği halinde oluşturulan dil üretimi ve anlama, "alışagelen" (monoton ya da akla uygun - değil) anlam çıkarsama için bilgi reprezetasyon modellerinde mantık bilgilerine başvurulur. [19] İşlemsel (prozedural) kuramlar çerçevesinde bir yandan da "anlambilimsel dilkullanımı (Performanz)" incelenmektedir, başka bir deyişle, konuşmacı, dolayısıyla dinleyicide bildirimin algılanması, depolanması, işleme konması ve verilmesi sırasında gerçekleşen o ansal süreçler tetkik edilmektedir. Mantıktan burada da daha çok araçsal anlamda yararlanıldığı sürece pek bir sorun doğmaz. Fakat yukarıda belirttiğimiz biçimsel anlambilim kuramı ile bu araştırmaların ilişkisi açıklanmak istendiği takdirde bu görüntü birdenbire değişmektedir. [20]

Günumüzde anlambilim temsilcilerinin enikonu derin ve çekişmeli tartıştıkları öncelikle iki tasarım vardır: Reprezentasyon **ve konum anlambilimi.** Birinci akım "akım bilgisel gelişim dönüşümün" entegral bölümünü temsil ederken, ikincisini buna karşı bir tepki olarak görmek mumkündür. Her iki akım da şu ana kadarki anlambilim kuramlarında sorunlara yeterli, doyurucu çözümler bulamadıklarını saptamaktadırlar. Dolayısıyla bilgi gelişimsel durumların, başka bir deyişle öncelikle insanın dilsel davranışı bağlamında inanç ya da bilme durumlarının belirlenimi önemli bir ilgi odağı oluşturmuştur. Burada da her ne kadar kısmen belirli temas noktaları mevcutsa da, seçilen yaklaşım biçimleri birbirinden bütünüyle farklıdır. [21] Konum anlambiliminin tersine, dilbilimciler ve ruhbilimciler tarafından geliştirilen reprezetasyon anlambilimi öncelikle ansal durum ve süreçler üzerindeki dildışı gerçekliği ve dilin aracılığını çözmeye, açıklamaya yöneliktir. [22]

Üretici dilbilgisi çerçevesinde yer alan bu incelemeler, büyük ölçüde, insansal bilgi gelişimini, dışsal sunulan veriler ile içsel düzenleme aygıtının ortak etkileşiminin ürünü sayan bilgi - gelişimsel ruhbiliminin verilerinden yararlanmaktadır.

Reprezentasyon anlambiliminde (dolayısıyla "kavramsal" (konzeptuell) *** ya da bilgi gelişimsel anlambiliminde de) temel görüşleri kısaca aşağıdaki biçimde karakterize etmek mümkündür: Hepsinde de ilk çıkış noktası, dilsel anlamların "insanın kafasında" olduğudur. Oysa cümlelerin anlamları, varsa-

* PROLOG : PROgramming (program) + LOGic (mantık) sözcüklerinin kısaltmaları.
** algorithmisch : yöntemli bir hesaplama işlemi izlemek
*** konzeptuell : genelin yalnızca sözcük değil, kavram ve bağımsız düşünce oluşumu olduğuna dayanan skolastik öğreti.

yımsal bir "düşüncenin diliyle" formüle edilmiş gerçekliğin belirli ansal reprezentasyonlarıyla özdeşleşmektedir. İşte bundan ötürü doğal bir dildeki cümleler böylesi reprezentasyonlarla kenetlendikleri için anlam kazanırlar. Bu reprezentasyonların bizzat kendileri belirli ansal süreçlerin ürününü temsil ederlerken, aynı zamanda ansal etkinliğin devamı için gereken malzemeyi oluştururlar. O halde, tıpkı diğer bildirim süreçlerinde de olduğu gibi alt düzeylerin de (Inferenzen) biçimsel yönlendirilişler olarak ve bilgi gelişimsel durumların ise böylesi ansal reprezentasyonlara olan bağıntılar diye görülmesi gerekmektedir. Son yıllarda, bu temel tutuma az ya da çok denk düşen ve onu somut bir biçimde açımlamak isteyen çeşitli kuramlar geliştirmiştir. [23] Bu kuramlarda yazarlar tarafından ayrıca reprezentasyonların formasyonu, diğerlerinden birinin şekildeğişimi (Transformation) için kurallar önerilmektedir. Bu yapılanma biçimlerinin mantıksal hususiyetleri ve ilişkileri de tartışılmaktadır. Bu arada Frege'den bu yana, ruhbilimsel sorunsallar karşısında mantıkçıların çoğunun benimsediği tavır sonucunda alışılageldiği üzere, ruhbilimsel hususlara hiç değinilmemiştir. Fakat bilgi gelişimsel incelemeler içerisinde mantığın yerinin özünlü bir açınlaması bugün giderek bir zorunluluk halini almaktadır.

RUHBİLİMCİLİK YENİDEN MANTIĞA MI DÖNÜYOR?

Her ne kadar mantık ve ruhbilim bugün ayrı ayrı bilimler olarak düşünülüyorsa da, geçen yüzyılın sonlarına dek bu hiç de böyle değildi. Geleneksel biçimci mantıkçının anlayışına göre, kendi öğretileri düşüncenin yönlendirilmesine ya da araştırılmasına yöneliktir ve böylelikle, nesnesi insan ruhunun (Geist) etkinlikleri ve özellikleri olan bütün o çabaların arasına sokulmuştur. Bu esas tutum çerçevesinde, sonunda temel ilkeleri diğerinden bütünüyle ayrı bir yol izlediği gerekçesiyle mantığın ruhbilimin bir yankolu olduğu görüşü gelişmiştir. **Ruhbilimcilik** şeklinde tanımlanan bu doktrinin en etkin temsilcilerinden biri ise John Stuart Mill'dir. Pek çok çağdaşı gibi hem mantıkçı hem ruhbilimci olan Mill, bu arada ampirizmci anlayışı genişleterek mantıksal araştırmalara da yaymış ve mantıksal yasaların özgül nitelığini reddetmiştir. [24]

Ama Frege ve Husserl'in bu mantık anlayışına getirdikleri köklü eleştirilerden sonra ruhbilimciliğin aslı gitmiş yalnızca gölgesi kalmıştır. Frege için düşünyasaları üzerine geleneksel konuşma tarzı, içerisinde her zaman düşünce olayındaki genelden (das Allgemeine im Geschehen des Deskens) kasdetme tehlikesini barındırmaktadır; oysa der Frege, "bu anlamdaki bir düşün ya-

sası ruhbilimsel bir yasa olurdu. Ve böylelikle mantık olayının, düşünce mekanizmasının ruhsal (seelisch) bir süreci, ve bu süreci belirleyen ruhbilimsel yasalar olduğu görüşüne ulaşılabilir ki, bu takdirde mantığın görevi saptırılmış olacaktır..." [25] Başka bir yerde ise: "Ne mantığın ne de matematiğin görevi, tekil insanın sahip olduğu ruhları (Seele) ve bilinç içeriğini araştırmak değildir. Mantığın önüne belki ruhun (Geist) araştırılması görevi konabilir, ama ruhun, hayaletin (Geister) değil" der. [26] Husserl ruhbilimselci yaklaşım tarzlarıyla daha ayrıntılı bir tartışmaya girerken, aynı zamanda mantık (Logik) tarafından incelenen yasaların, ansal süreçler ve durumlarla ilişkisini daha tam belirlemeye çabalamaktadır. Husserl : "Gerçek anlamıyla mantıksal bir yasa, ruhsal yaşamın gerçekliklerinin, yani ne tasarımların (düşsel yaşananlar), ne yargıların (yargılama - değerlendirme olaylarının), ne de yaşanan herhangi bir ruhsal olayın yasası değildir" der. [27] Ancak bu yasalar, kesin geçerliklerinden ötürü Frege ve Husserl'e göre düşüncenin belli ölçüleri için temel esası oluştururlar. [28]

Mantık ile ruhbilimini, bilimler olarak sıkı sıkıya ayrı tutmak gerektiği yönündeki haklı istem, ne yazık ki bugün bu disiplinler arasında, nesnesi bağlamında en ufak bir doğrudan temas noktasının kalmaması sonucunu getirmiştir. Biraz basitleştirirsek ortadaki tablo şöyledir: Bir yanda biçimsel sistemler çerçevesinde, içeriksel anlam verme fikirleriyle (Idealen) uğraşan mantıkçılar; diğer yanda ise, anlam vermenin (Schliessen - manalandırma) somut ruhsal gerçekleştirilişlerini ampirik olarak inceleyen ruhbilimciler duruyorlar. Bu durumun hoşnutsuzluk yarattığı, ilerleyen, tasarı aşamasındaki gelişmelerde her geçen gün biraz daha belirginleşmektedir. Bu konuda bir değişiklik yaratabilmek, bu bilim dalları arasındaki ilişkilerin yeniden düşünülüp değerlendirilmelerine ve aynı zamanda her iki disiplinin temsilcileri arasındaki kimi yöntemsel "hakkı mahfuzluk" olgusunun ortadan kaldırılmasına bağlıdır.

Gerçi bir yanıyla mantıksal yasaların da matematiksel yasalar gibi gerçek düşün sürecini belirlemekten uzak olduğu -çarpıcı bir karşı örnek vermek istersek, buna denk bir diyalelin varoluşu bile yeterlidir- mantıksal gibi matematiksel bilginin de deneyim genellemelerinin sonuçları olamayacağı doğrudur, ama öte yandan kanıtlandığı gibi bu tür yasaların bilinçsiz bilgisini bile "doğru" düşünme ve başarılı eylem için esaslı bir rol oynadığı gerçeği var ki, insansal bilgi gelişimi araştırmaları içerisinde çözümleyici bir açıklama beklemektedir. Çocuklardaki bilgigelişimsel ilerlemenin ruhbilimsel incelemeler konusuna gelirsek, karşımıza ilk önce dil davranışıyla ilgili benzer türde sorunların çıktığı dilbilimsel bir çalışmanın ele alınması gerekmektedir. Böylelikle mantıksal yeteneklerin açınsamasına Chomsky'nin dilsel yetkililik ve

dil kullanımı (Performanz) ayrımlaması uygulanmıştır. [29] Buna göre, öğrenilmesi gerekmeyen, insanın mantıksal yetkinliğinin yarattığı düşünsel bir mantık vardır. Bu mantık, mantıksal dil kullanımının esasını oluşturur, başka bir deyişle bilgisel gelişim içerisindeki uygun edimin tamamlanmasıdır. O halde, bilim olarak mantık, yetkinlik kuramının hiç değilse belli bir parçası olmalıdır. Her ne kadar ruhbilimselcilik bu bağlamda kesinlikle yadsınıyorsa bile, bu görüş tarzı da, son tahlilde mantığın bu tur yorumunu görmezlikten gelemez. Güçlükler, temele oturtulan ansal mantık kavramından, yani mantıksal yetkinlikten doğmaktadır, ki yeterince aydınlatılmamış olduğu kesindir. Eğer -ki öyle olduğu anlaşılmaktadır- ruhsal bir fenomene dayanılmaktaysa, bu kez de mantık, yanlış bir biçimde ruhbilimin bir alanı olarak görülecektir ve dolayısıyla da kendi temellerini çürütmüş olur. [30] Geniş ve hoşgörülü bir yorumlayışla, görevi mantıksal bilgi ve becerilerin ampirik araştırması olacak bir psiko-mantık kurma türündeki duşünceler, en iyi olasılıkla iyi bir deneme şeklinde değerlendirilebilir.

Bu yaklaşımda da, yukarıda değindiğimiz **reprezentasyon** anlambilimi içerisindeki temel anlayışlarda da gördüğümüz belirleyici eksiklik şudur: Frege'nin kimi yerde düşünceler, kimi yerde tasarımlar ya da fikirler şeklinde adlandırdığı bu fenomenler arasında yapılan ayrımlama yetersizdir. [31] Ikinci söylediğimiz ansal durumlar, tekil insanın ruhsallığının parçaları iken ve bu anlamda öznel nitelik taşırlarken, birincisinde olay tinsel olmayan nesnel yapı biçimlenmeleriyle ilgilidir ve doğal dilsel tümcelerde anlam rolünü (Frege "duyu" (Sinnen) sözcüğünü kullanır) üstlenirler. Burada kimi tasarımları düşüncenin ansal reprezentasyonları olarak anlamak mümkündür. Oysa yalnızca duşünceler ve onun mantıksal özellikleriyle olan bağıntıları mantık alanına girerler.

MANTIK, BİLGİSEL GELİŞİM İLE DOĞAL DİLLERİN İNCELENMESİNE NASIL BİR KATKI SAĞLAR?

Biz, bilgisel gelişim bilimlerinin varsayımlarına bağlı olarak, insanların çeşitli biçimlerdeki akıllı davranışlarının, bağımsız ama birbirleriyle kenetli içsel bir sistemler bütünlüğü halinde orgütlendiği görüşünden yola çıkıyoruz. [32] Sözünü ettiğimiz bütünlüğün içerisinde, düşüncenin, keza başka bilgisel uğraş ve icraatları, konuşmanın, dolayısıyla anlamanın ve algılamanın temelinde yatan, bunlara denk düşen bir **bilgigelişimsel,** bir **dilsel** ve bir **algısal** sistemler vardır. [33] Bu sistemlerin her biri üç ayrı düzlemde karakterize edilebilir ve birbirlerine indirgenemedikleri gibi, ait oldukları bilimsel disiplin nes-

nesini de belirlemezler. Bu düzlemler **biçimsel, ansal ve sinirsel** (neurale) düzlemler şeklinde nitelendirilebilirler; bunlarla ilgili araştırmalar, doğal olarak biçimsel bilimler topluluğu içerisinde, ruhbilim ve sinir - fizyolojisi (Neurophysiologie) dallarında ele alınmışlardır.

Eğer biz burada sinir- fizyolojisel cepheyi bir kenara bıraktığımızı düşünürsek ve kendimizi ilk önce saydığımız iki düzlemle sınırlarsak, varsaydığımız sistemelerin işleyiş biçimi genel olarak aşağıdaki gibi karakterize edilebilirler: Akılsal etkinliklerin pratiğinde, ruhbilimsel yasalar çerçevesinde ve operasyon kuralları temelinde ansal durumlara götüren ruhsal süreçler gerçekleştirilir (2. düzlem). Son durum belli biçimsel yapılara sahiptir, ki bunlar her birinin reprezentasyonlarıdır. Bu yapıların temelinde biçimsel ilkeler yatar ve ilişkilerinde de biçimsel yasalar geçerlidir (1. duzlem). Öyleyse dilsel davranış ile çeşitli türlerdeki dilbilgisi yapılarınca karakterize edilmiş durumlar - tam olarak: fonolojik, sözdizimsel ve anlambilimsel reprezentasyonlar - bağlantılıdır. Tıpkı bunun gibi algılama ve bilgi gelişimsel durumların da bunlara denk biçimsel yapıları vardır.

Bilgisel gelişim sistemi içerisinde gerçekleştirilen durumlar arasında iki türe özellikle değinmek gerekir. Bunlardan birisi **bilgi gelişimsel tasarımlar** ya da prezentasyonlar, * diğeri de **bilgi gelişimsel ruhsal-zihniyetsel tutumlardır** ki, bunlar inanma, bilme, kabul etme, reddetme, üzülme v.s. gibi durumlar içerisinde kategorize olurlar. İşte bu bilgisel gelişim durumları, mantıksal yapıların reprezentasyonlarıdır. Bu arada bilgisel gelişim incelemeleri içerisinde **mantığın görevinin** : mantıksal yapıların onların temelinde yatan, bünyesinin ilkeleri ve onlar arasında varolan ilişkilerin çözumlenmesi olarak görülebileceği biçiminde bir yön de belirtilmektedir. Bundan farklı olarak bilgisel ruhbilim ise önüne, ansal süreçler aracılığıyla somut olarak böylesi durumların gerçekleşmesini, ansal düzenlenişi ve buna uygun operasyon kurallarının kazanımını açınsama hedefini koyabilir. O halde, tıpkı dilbilgisi gibi mantık da ansal reprezentasyonların biçimsel yapılarını konu alan bir bilimdir. İşlemsel fiillerin devinim tarzları, başka bir deyişle düşün süreci ve özgül olarak, bu arada yapılan bağıl edimler (Inferenzakte) konuşma ve anlama olaylarının dilbilgisi ile ilişkisinde olduğu gibi ve Frege'nin de ifade ettiği üzere, mantığın gerçek nesnesine ait değillerdir. Bizim görüşümüze göre bu hususu gözden kaçırmamak iki kat önemlidir; birincisi, böylelikle mantık ve ruhbilimin inceleme alanları ve her biri için kullanılan araştırma yöntemleri net olarak birbirlerinden ayrılacaktır; ikincisi ise, her iki disiplin arasın-

* Prasentation : İlk görünüş; zihne gelen her şey; zihne duyular ya da bellek yoluyla gelen-

da verimli bir bağlaşıklık için önkoşullar yaratılmış olacaktır.

Bize göre mantıksal yapılar **kavramsal, ilgeçsel** ve **konumsal yapılar** olmak üzere en az üç temel gruba ayrılabilir. Kavramsal ve ilgeçsel yapıların bilgi gelişimsel reprezentasyonları bu arada (en geniş anlamda) nesnelerin ve durumların tasarımlarına denktir; konumsal yapıların bilgi gelişimsel reprezentasyonları durumlarla ilgili anlayışlara - zihniyetlere (inanç bilgi v.s.) uygundur. Evrensel bir mantık diliyle, bir "Characteritica universalis" ile gösterilebilen ve öğesel birimlerin bir toplamına göre kurulan bu yapıların esasları mantıksal ilkeleri oluştururlar. Temel gruplarda yer alan mantıksal içermelerin (Enthaltenseins) her birinin yapıları arasında varolan ilişkiler (özgül olarak: sonuç ilişkileri), işte neticede bilim olarak mantığın belirlemeyi hedeflediği yasalardır. Üç temel grupta topladığımız, incelenmesi gereken mantıksal yapılar uyarınca, bizim anlayışımıza göre, böylelikle homojen bir mantık için bir mimari ortaya çıkmaktadır. Bu mimaridaki görüntü konumsal mantığın, "ilgeçsel" mantığın bir genişletilmişi ve ilgeçsel mantığın da kavramsal mantığın bir genişletilmişi olduğu şeklindedir. [34]

Bilimsel bilginin temelinde yatan mantıksal yapıların ve ilişkilerin aydınlatılması ve bu arada, buna uygun yöntemsel kuralların açıklanması mantık içindeki araştırmaların önemli bir görevi olmayı sürdürürken, bilgi gelişimsel bilimlerin yönelimlerine bağlı olarak şimdi de başka bir sorun öbeği ön plana çıkmaktadır. Sözünü ettiğimiz bu sorunlar aşağıdaki sorularla dolamlanabilirler: Hangi mantıksal yapılar "günubirlik" bilgiye, başka bir deyişle insanların dolaysız olarak kendilerini çevreleyen doğal ve sosyal dünya üzerine bildirimleri kavramsallaştırabildikleri bilgiye aittir? Bu yapıların mantıksal özgülükleri ve bunlar içerisinde bulunan birimler nelerdir? "Olağan-günlük" manalar olduğuna hükmettiğimiz, sezgisellikle kabul edilen kuralların temelini oluşturan mantıksal ilişkiler nelerdir? Mantık, koyduğumuz bu sorulara ne derece sistematik yönelirse, yani alışılmış - olağan düşünce konuşmanın mantıksal yönlerine ne kadar yoğun eğilirse, dilbiliminde, ruhbiliminde ve yapay zeka araştırmalarında gündeme gelen belli gereksinmelere o denli yararlı olabilecektir. [35] Dolaylı da olsa bilgisel gelişim yönteminin yasaları ve ilkeleri içerisinde bilimsel bilginin nasıl sağlandığını açıklamak üzere kimi varsayımlar da üretilmektedir.

Doğal dilsel deyimlerin anlamları olarak "olağan-günlük" bilginin temelinde böylesi mantıksal yapıların yattığını göz önünde bulundurursak, mantık ve dilbilgisi arasındaki ilişkiler özel bir rol oynarlar. [36] Bir yandan yaşayan yazımdili (Korrespondenz) temelinde gerçekleştirilen dilbilgisi yapılarının incelenmesi, mantıksal yapı araştırmalarına önemli bir kapı açmaktadır. Öte

yandan ise mantık, anlambilimsel açıdan doğrudan sözünü ettiğimiz mantıksal yapılara dayandığından, dilsel sistemin biçimsel nitelenişine belirleyici bir katkıda bulunmaktadır. Bu arada, günümüzde sözlüksel anlambilimi, doğal bir dilin sözlüksel birimlerinin (Lexemen) bilgi gelişimsel içeriğini belirleyen araştırma alanına oranla daha fazla ağırlık kazanmaktadır. Tümce anlambiliminde kullanılan mantıksal aygıt, başka bir deyişle bilinen mantıksal operatör* kuramı burada artık yetersiz kalmaktadır.

Doğru ve gerekli bir yönelimle mantık, artan ölçüde geleneksel felsefi sorunsallara yeniden el atmaktadır. Ancak bu güne kadarki felsefi mantık çalışmalarının çoğu belli bazı kavramların çözümlemesiyle sınırlanmışken, şimdi artık bizim bilgisel gelişimimizin temelinde yatan mantıksal birimlerin tüm paletini ve bu birimlerin çeşitli biçimlerdeki yapı bileşimlerini inceleme göreviyle karşı karşıyadır. Edebiyat alanında amaca uygun yeterince malzeme vardır. [37] Bu programın gerçekleştirilmesi mantıksal araştırmaların uzun erimli bir görevi olacaktır.

NOTLAR:

1.Bkz. E. Dölling, "Wohin entwickelt sich die Logik?", **Spectrum**, Sayı:7/1987.

2.Bkz. G. Frege, **Begriffsschrift, einer der arithmetischen nachgebildete Formelsprache des reinen Denkens**, Halle 1879.

3.Mantık araştırmalarının bu alanındaki son durum için bkz. J. Barwise (Hrsg.), **Handbook of Mathematical Logic**, Amsterdam 1977; D. Gabbay / F. Guenthner (Hrsg.), **Handbook of Philosophical Logic**, C. 1-4, Dordrecht 1983, 1984, 1985, 1987; ayrıca bkz. H. Wessel, **Logik**, Berlin 1984; L. Kreiser / S. Gottwald / W. Stelzner (Hrsg.) : **Nichtklassische Logik**, Berlin 1987; E. Dölling (Hrsg.): **Logik in der Semantik - Semantik in der Logik**, Berlin 1988.

4.G. Frege, "die Verneinung. Eine logische Untersuchung", **Beitrage zur Philosophie des deutschen Idealismus**, sayı:1 (1919), s. 150.

5.Bkz. H. Reichenbach, **Elements of Symbolic Logic**, New York 1947.

6.Bkz. J.J. Katz, **The Philosophy of Linguistics**, Oxford 1985.

7.Bkz. D. Gabbay / F. Guenthner (Hrsg.), **Handbook of Philosophical Logic**, C.4: "Topics in the Philosophy of Language".

8.Bkz. D.R. Dowty / R.E. Wall / S. Peters, **Introduction to Montague Semantics**, Dordrecht 1981.

9.Bkz. P. Gardenfors (Hrsg.), **Generalized Quantifiers : Linguistic and Logical Approaches**, Dordrecht 1987; J. Groenendijk / M. Stokhof (Hrsg.), **Studies in**

* Operatör : 1. Formül ya da terimlerden başka formül ya da terimler oluşturmaya yarayan im (mantıkta).
2. Anlamını cümle içindeki işleviyle kazanan sözcük (dilbiliminde) (çn.).

Discourse Representations Theory and the Theory of Generalized Quantifiers, Dordrecht 1987; J. Barwise / J. Perry, **Situations and Attitudes**, Cambridge (Mass.) 1983.

10. Bkz. J. Van Benthem, "A Linguistic Turn: New Directions in Logic - An Outline", **7th International Congress of Logic, Methodology and Philosophy of Science (Abstracts)**, Salzburg 1983

11. Bkz. J. Barwise / J. Perry, "Shifting Situations and Shaken Attitudes", **Linguistics and Philosophy**, sayı:1/1985.

12. Bkz. J. Dölling, "Philosphisch relevante Probleme der kognitiven linguistik", DzfPh, sayı:8/1987.

13. Bkz. Z.W. Pylyshyn, **Computation and Cognition. Toward a Foundation for Cognitive Science**, Cambridge (Mass) 1984, J. A. Fodor, **Representations: Philosophical Essays on the Foundations of Cognitive Science**, Cambridge (Mass. 1981

14. Bkz. F. Brentano, **Psychologie vom empirischen Standpunkt**, Leipzig 1894.

15. Bkz. H.L. Dreyfus (Hrsg.), **Husserl, Intentionality and Cognitive science**, Cambridge (Mass.) 1982.

16. Bununla ilgili olarak şu eleştirilere bkz.. J.R. Searle, **Minds, Brains and Science**, Cambridge 1984; ayrıca. H. Liebscher, "Ist kunstliche Intelligenz möglich?", DzfPh, sayı: 1/1987.

17. Bkz. W B. Gevarter, **Intelligent Machines : An Introductionary Perspective of Artificial Intelligence and Robotics**, Englewood Cliffs 1985.

18. Bkz. F. Clocksin / C.S. Mellish, **Programming In PROLOG**, West Berlin 1981; ayrıca : B.J Dahn, "Programmieren mit Logik : PROLOG", **Wissenschaft und Fortschritt**, sayı:9/1987.

19. Bkz. F Klix/H Hagendorf (Hrsg.), **Human Memory and Cognitive Capabilities. Mechanisms and Performances**, Amsterdam 1986; M.Nagao (Hrsg.) **Language and Artificial Intelligence**, Amsterdam 1987.

20. Bu konudaki değişik goruş açılarının tartışıldığı ilk çalışmalardan biri. S.Peters/E.Saarinen (Hrsg.), **Processes, Beliefs and Questions. Essays on Formal Semantics of Natural Language and Natural Language Processing**, Dordrecht 1982.

21. Bkz. J D.Fodor, "Situations and Representations", **Linguistics and Philosophy**, sayı: 1/1985; J.Barwise, "Information and Circumstance", **Notre Dame Journal of Formal Logic**, sayı: 3/1986.

22. Bu konuda N.Hornstein'ın yukarıda adı geçen kitapla ilgili eleştirel çalışmasına bkz. J.Barwise/J.Perry, **The Journal of Philosophy**, sayı /: 3/1986.

23. Bkz. B.R.Jackendoff, **Semantics and Cognition**, Cambridge (Mass.) 1983; M.Bierwisch, "Essays in the Psychology of Language", **Linguistische Studien**, dizi: A/114, Berlin 1983; D.Sperber/D.Wilson, **Relevance:Communications and Cognition**, Oxford 1986.

24. Bkz. J.S.Mill, **System of Logic**, Londra 1843.

25. G.Frege, "Der Gedanke. Eine Logische Untersuchung", Beitrage zur Philosophie des deutschen idealismus, no: 1 (1919), s. 58.
26. **Age**, s. 74
27. E.Husserl, **Logische Untersuchungen**, c.1, Halle 1919, s. 69.
28. Bu temayla ilgili olarak bkz. L Haaparanta, **Analysis as the Method of Logical Discovery:Some Remarks on Frege and Husserl** (8. Uluslararası Mantık, Metodoloji ve Felsefe Kongresine sunulan tebliğ) Moskova 1987.
29. Bkz. J.Macnamara, **A Border Dispute: The Place of Logic in Psychology**, Cambridge (Mass.) 1986.
30. Chomsky'nin dilbilimdeki ya da Semantik'teki yetkinlik kavramından doğan güçlüklerin ayrıntıları için bkz. J J.Katz, **Language and other Abstract Objects**, Sahtowa 1981, S.Soames, "Semantics and Psychology", **The Philosophy of Linguistics**, Oxford 1985.
31. Bkz. G. Frage, "Der Gedanke....."
32. Bkz. R. Jackendoff, "On Beyond Zebra: The Relation of Linguistic and Visual Information", **Cognition** sayı: 2/1987; ayrıca. D.Marr, **Vision. A Computional Investigation into the Human Representation and Processing of Visual Information**, San Francisco 1982.
33. Bu davranış sisteminin ne dereceye kadar soyoluş'un sonucu olduğu bizi burada ilgilendirmemektedir. Bkz. E.Oeser, **Psychozoikum. Evolution und Mechanismus der menschlichen Erkenntnisfahigkeit**, West Berlin 1987; ayrıca· J.Erpenbeck, "Evolutionare Erkenntnis -theorie- eine Kopernikanische Wende?", **DZfPh**, sayı: 5/987.
34. Konumsal bir mantığa teşekkülü için bkz. J.Dolling, "Intentionale Zustande und positionale Logik", **Logik in der Semantik**.....
35. Bkz. J R.Hobbs/R.C.Moore (Hrsg.). **Formal Theories of the Common sense World** (Ablex Series in Artificial Intelligence), Norwood 1985; M Bierwisch, **Cognitive Linguistics: Framework and Topics** (Seminer elyazmaları), Nijmegen 1987.
36. Bilgisel dilbilime yönelik daha önce adı geçen çalışmaların yanı sıra bkz. J.Döl-ling, "Naturlichsprachliche Negation und logische Negationsoperatoren. Ein Beitrag zur semantischen Analyse der Lexikalischen Einheit *nicht*", **Linguistische Studien**, dizi: A/182, Berlin 1988.
37. Bkz. B.Smith (Hrsg.), Parts and Moments: **Studies in Logic and Formal Ontology**, Münih 1982; A. Zinovyev, **Logical Physics**, Dordrecht 1983; R.Haller (Hrsg.) **Non-Existence and Predication**, Amsterdam 1986; P.Simons, **Parts. A Study in Ontology**, Oxford 1987; E.Dölling, "Formale Ontologie und Existenzlogik", **Logik in der Semantik**....

KAYNAK:

Deutsche Zeitscrift für Philosophie (DZfPh), 11/1988, VEB Deutscher Verlag der Wissenschaften, Berlin

değişen bilinç durumlarının dilbilimi

dimitri spiwak *
almacadan çeviren : orhan gülkaya

Değişmiş bilinç durumlarının dilbilimi Sovyet dilbilimi için yeni bir alandır. Bu alanın kuruluş ilkeleri ve araştırma yöntemlerini günumüzde düşünceyle ilgilenen yakın bilimsel disiplinler üstlenmiş bulunuyorlar. Bu bilimsel disiplinlerin yöntemsel olarak belirgin özellikleri insanı sosyal, biyolojik ve sistemsel-bildirimsel faktörlerin karmaşık bir karşılıklı etkileşiminin neden olduğu bütünsel ve kendi içine kapalı bir sorun olarak ele almaktır. Sadece toplumsal bakımdan yararlı ökolojik, bildirişimsel ve davranışsal streotiplerden oluşmuş insanın mevcut toplum için normal varlık şartlarının değil, ayrıca bu sistemin herhangi bir şekilde zarar gördüğü olağanüstü şartların da teorik bakımdan aydınlatılması bu hareket noktasının bir parçasını oluşturmaktadır. Yeni tekniklerin kitlesel boyutlarda egemen hale gelmesini ve üretim süreçlerinin yoğunlaşmasını önkoşul haline getiren bilimsel-teknik devrimin derinleşmesi ve haber akımlarının güçlenmesi, olağanüstü şartların gerek toplumsal bakımdan yararlı faaliyetlerde gerekse insanın günlük yaşamında almaya başladığı yerin genişlemesine neden olmaktadır. Böylece objektif

* **Dimitri SPIWAK**: SSCB Pedagoji Bilim Akademisi çalışanlarından. Değişmiş bilinç durumları alanında uzmanlaşmıştır. "Değişmiş Bilinç Durumlarının Dilbilimi" adlı monografinin yazarıdır.

gerçekliğin olağanüstü şartlardaki durum için karakteristik olan özellikleri, toplumsal bilincin güncel bir faktörü haline geliyorlar.

Olağanüstü şartlar altında insanda, sonunda olağan bilinç durumunun yeniden üretilmesiyle neticelenen süreklı ve karmaşık bir değişim süreci (adapsiyon) başlar. Adapsiyon, başlangıç streotiplerinin karakter ve derecesine gore farklı tipler tarafından temsil edilen çok aşamalı bir süreç olarak açığa çıkar. Adapsiyonun tüm tipleri norm açısından bakıldığında, tamamen alışılmış (değişmiş) bilinç durumları tarafından guvence altına alınmazlar, kı bu bilinç durumları verili şartlarda her şeye rağmen sosyal olarak kabul edilebilir yegane bilinç durumlarıdır. Bu bakışın genelleştirilmesi alan-bilinç kavramına, herkesin olağanüstu varlık şartlarının belirli bir tıpı için normal şekilde ortaya çıktığı durumların sureklilik arzettiği bir alan şeklindekı bilinç kavramına götürür, öyle kı bu olağanüstü varlık şartları uygun adapsıyon tıpinin sağlanması için doğal ve uygundurlar.

Dilsel duşunce, bilincin ılgılı bir bileşeni olarak tamamen toplumsal varlık tarafından belirlenir. Bundan dilbilimının çıkardığı onemlı bir sonuç şudur: Dilsel düşüncenın yasaları ve bıçımlerı toplumsal bılıncin yapısını belirleyen nesne ve ilişkilerın karakteriyle karmaşık, fakat yasal bir bağlantı içerisindedir. Bu nedenle değişmiş bilinç durumlarının bu yasaların ve biçimlerin yapısına yansımasını beklemek doğaldır.

Aralarında değişmiş bilinç durumlarının tum tıplerını barındıran yaklaşık 1500 kişinin konuşmasının özel olarak hazırlanmış bir program yardımıyla araştırılması neticesinde (bu çalışma, bu alanda beş Avrupa ulkesi ve ABD'den bılımadamları tarafından ortaklaşa yapılan en temsili araştırmanın bızzat kapsamı bakımından oldukça fevkındedir)[1] dılde leksıkal-gramatik yapı olarak farklı temel katmanların bulunduğu çok açık şekılde kanıtlanabildi. İşte konuşma faalıyetınde -normal şartlarda saklı biçımde ve olağanüstü varlık şartlarında ıse açık biçımde- oldukça önemlı bır işleve sahip olan bu katmanların varlığı değişmiş bılınç durumunun dılbılımının konusunu oluşturmaktadır. [2]

Bilimin de tanık olduğu gibi, dılın derindekı (temeldekı) katmanlarına aıt olan genel kavramlar bır cümlenin uzunluğunu aşmayan birimler içerir. Bu, dilın iletişim gibi çok önemli işlevlerinden birısini kavramak için yeterlidir, ama deyimleri içeren bırımlerin araştırılmasında yetersiz kalır. Bu yazı değişmiş bilinç durumlarının neden olduğu metın yapılarının analiz yöntemlerını ele alacaktır.

Kavrayışımızın temelini, değişmiş bilinç durumlarının derinleşmesiyle birlikte tedricen yüzeye çıkan dil katmanlarının konsekutiv tahlilini kendine baz

alan belli bir dilbilimsel kavrayış oluşturmaktadır. Bu ilke sadece Sovyetler'deki değişmiş bilinç durumlarının dilbilimi ile psiko dilbilimi tarafından sistematik olarak kullanılmaktadır. [3] D. Bloor sadece ülkemiz için karakteristik olan, tarihsel-kültürel karakter özelliklerinin neden olduğu çokkatmanlı yapılara olan eğilimden söz eder. [4] Genel kültür açısından Bloor'a hak vermek oldukça zordur, ne ki sosyal-psikolojik alanı işin içine katmadan konu üzerinde tartışmak mümkün değildir. Fakat düşünceyle ilgili bilimler söz konusu olunca böylesi bir hareket noktası bizim için genel bilimsel bir paradigma (örnek) olur. İnsanın farklı bilimlerin yöntemleriyle çok yönlü olarak incelenmesi, bilincin bu bilimler tarafından tespit edilen niteliksel olarak farklı işlev ilkelerinin bir araya getirilmesini, araştırmanın bütünselliği de sosyal ve biyolojik yasallıkların bu karmaşık karşılıklı etkileşiminin bir düzene sokulmasını talep etmektedir. Dilin, sosyal ve biyolojik yasallıkların kesiştiği yerde bulunmasından kaynaklanan özel konumu, dilbiliminin düşünceyle ilgili bilimler kompleksinin koordine edilmesinde öncü bir rol üstlenmesine neden olmaktadır.

Çok-katmanlı hareket noktası gözle görülür avantajlarına rağmen niçin yabancı dilbilimcileri tarafından kabul edilmiyor? Buna kestirmeden cevap vermek için, değişmiş bilinç durumlarının dilbiliminde egemen konumda bulunan iki doğrultunun -Sovyet ve Amerikan doğrultusunun- temel ilkelerini karşılaştırmalı olarak incelemek gerekir. Amerikan doğrultusu, bu doğrultunun yetkili teorisyeni olan Maine üniversitesinden profesör C. Martindale'ın çalışmaları nedeniyle burada incelenecektir.

Bu alandaki tüm araştırmaların hareket noktasını, bilimin depoladığı oldukça çok sayıdaki deneysel veriler oluşturmaktadır. Alkolun ya da ilaçların organizmada giderek artan etkisiyle birlikte psikolojik parametreler bir dizi çalışmayı belirgin şekilde aşındırıyorlar. Konuşma söz konusu olduğunda bu çalışmaların karmaşıklığı ve belirsizliği daha da artmakta, bu da pek çok bilimadamına, dilde de bu türden etüdlere muhtemel olan kimi benzerliklerin varlığından söz etme imkanı vermektedir. [5]

Bu düşünce çevresinin mükemmelleştirme çabaları farklı oldu. Amerikalı dilbilimcilerin izlediği psikoanaliz teori dilde ve bilinçte herhangi bir kademeye izin vermiyor. S. Freud şöyle vurgulamıştı: "Bilinçliliğin netlik skalasına ait bir belirtinin hiçbir bağlayıcılığı yoktur... Bu cümleler belirli bir tarzda anlamlı olabilirler, fakat pratik olarak çirkindirler." [6] Amerikan doğrultusu, Freudcu öğretinin bu önermesinden vazgeçti, fakat bu öğretiden kaynaklanan dil teorisine ilişkin öncü rol görüşü ile tüm norm sapmalarının iç bütünlüğü görüşünü (yanlış teleffuzlar ve çocuk dilinden apatik ve şizofrenlerin konuş-

malarına kadar) muhafaza etti. [7] L. Orbeli'nin de tespit ettiği gibi Sovyet doğrultusu tam tersine Pavlovcu geleneğe ait, "dumura uğramış, evrim tarihi bakımından daha genç bir işlevın yerini normal şartlar altında tutuk ya da saklı kalmış, evrimsel olarak daha yaşlı bir işlevin alması prensibine" [8] dayanır. Bu çerçeve içerisinde dilin farklı fenomen biçimlerinin biyolojik ve sosyal faktörlerle tamamen doğal ve organik olarak katmansal tarzda etkileşim içinde bulunduğunun özellikle kanıtlanmasına gerek yoktur.

Öte yandan bu hareket noktası dilbilimcilerinin sadece normal, gerçekten çok-katmanlı ve toplumsal bakımdan faydalı durumlara konsantre olmasını mümkün kılmaktadır.

Amerikan doğrultusunun görüşüne göre, değişmiş bilinç durumlarındaki dilin leksikal-gramatik tanımının en etkili aracı, dil istatistiğidir. Burada kelime haznesi, psikoanalizin temel katmanlarla ilişkiye soktuğu (gölge, miktar, göz, ter, pis) gibi kelimelerin sayısal (miktar) olarak kullanımına gösterilen eğilim, (istidat) gramatik ise bu katmanlara ait (nasıl, çünkü, ben) gibi yardımcı kelimelerin ve zamirlerin sıklığı olarak kavranıyor.

Modern teorik dilbilimi, dilin büyük alt sistemlerini oluşturan ünitelerin leksikal-semantik tanımının önemini yadsımadan, tip, sistem ve normun karmaşık bir karşılıklı etkileşiminin her düzeyde belirlediği bu üniteler arasındaki karşılıklı ilişkının açığa çıkarılmasının altını çizer. Dilin değişmez büyüklüklerinin açığa çıkarılması yönteminin zorunlu bir özelliği, telaffuz, anlam ve işlev arasındakı çok katmanlı karşılıklı ilişkilerin açıklanması, açığa çıkarılmasıdır. Bu nedenle Sovyet doğrultusunun teorik deposunda sentaks (sözdizimi), morfoloji (şekil bilgisi) ve kelime haznesını aynı zamanda analız eden bir dizi yöntem bulunmaktadır.

Bu hareket noktasının kullanımı a priori öngörülmeyen ilginç bir yasallığın tespit edılmesin mümkün kıldı. Bu yasallık, değişmiş bilinç durumlarının derinleşmesiyle dılın dış ihtımalsal-bıldirimsel süreçlerinin, iç ve işlevsel süreçler kademeli olarak değişirken düzenli ve monoton biçimde seyretmesinde mündemiçtir. Besbelli aynı doğrultuda giden eski yapının akımları sık sık, kendi niceliğinin bir sonraki katmanın yeni dil yapısının niteliğine dönüşmesiyle yetinmek zorunda kalıyorlar. Hal ve keyfiyet anlamlı fiillerin sayısının artmasını ya da cümlelerin ortalama uzunluğunun azalmasını dış süreçler, mastarlı hal ve keyfiyet belirten fiillerin bileşık yüklemlerde kullanılma tarzını ya da yalın haldeki tek-parçalı cümlelerin artan sayısını iç süreçler arasında görüyoruz. (Dil katmanları arasındaki kademeli geçişin değişik tiplerine örnekler için bkz.: D. Spiwak, **Lingvistika Ismenyonnih Zostoyana Zosnaniya**, s. 15, 26, 51). İşlevsel yöntem ve bilhassa sözdizimsel yöntemler

Amerikan doğrultusu tarafından pratikte kullanılmazlar. Bu nedenle, bu doğrultunun temsilcileri tarafından araştırılmış olan çok çeşitli ve sık sık hiç de sıradan olmayan süreçler, bilinç katmanlarının hiç söz konusu edilmediği yapısal bakımdan türdeş süreçler olarak tebarüz ederler. [9] Söylenen, temel dilsel katmanların yapısallığının kanıt ve nedeninin tesadüfi olmadığını, aksine bu yapısallığın özellikle derinlerde yatan ve ülkemiz bilimadamlarının ortak felsefi ve dilsel teorik genel belirlemelerine bağlı olduğunu ileri süren Sovyet doğrultusunu haklı çıkarmaktadır. Prof. Martindale'in bilimsel yazışmasında, dilin ele alınışındaki diyalektik-evrimci yöntemin verimliliğinden ve dilin araştırılmasında sözdizimsel yöntemlerin işlevinden çok açık şekilde olumlu olarak bahsettiğine dikkat çekmek istiyoruz (12 Mart 1985 tarihli yazara gönderilen mektup). Eğer bu ilkelerin Prof. Martindale'in başını çektiği doğrultunun bilimsel yayınlarında daha da geliştirildiğine tanık oluyorsak, o zaman yukarıda dile getirilen farklılıklar büyük ölçüde geçmişte kalmış demektir.

Elde ettiğimiz sonuçlar katmanlara yönelik analizin imkanlarını kesinlikle tüketmiyor. Rus dilinin belirleyici temel düzlemlerinin leksikal-gramatik tanımlanmasında, her bir düzlemin gramatik ve sözcük dağarcığı taslakları çıkarıldı. Şöyle bir sonuç elde edildi: "Normal" dilin tek tek gramatik yapıları, bu yapıların soyoluşsal ve bireyoluşsal gelişmenin oluştuğu bir bilinç katmanıyla bağını korumaktadır. Katmanlar arası geçişlerin araştırılması sonucu, konuşmanın algılanmasında her yapının sürekli tercüme aracılığıyla "kendi" katmanına aktığı ve ancak orada işlendiği görüldü. Şu halde, sadece tek ve aynı temeldeki dilsel katmana ait olan konuşma leksikal-gramatik yapılardan oluşturulduğunda, bu durumda sadece ilgili bilinç düzeyinin faaliyeti aktif hale getiriliyor.

Bundan şu sonuç çıkıyor: Belirli bir temel katmana geçişin hangi uyarımın (psişik, dilsel ya da başkası) etkisi altında olduğu, bilinç için tamamen önemsizdir. Bilindiği gibi Pavlov şunu vurgular:"Yetişkin bir insan için kelimeler büyük beyin bölgesine ulaşan tüm iç ve dış uyarımlarla daha önceki tüm yaşamı boyunca ilişkiye girmiştir; kelimeler istisnasız tüm uyarımları işaretlerle bildirebilir, tüm uyarımların yerini alabilir ve bu nedenle kelimeler, organizmanın, uyarımların neden olabileceği tüm reaksiyonlarını yaratmaya muktedirler."[10]

Belirli bilinç katmanlarına yönelmiş metinler nerede yararlı olarak görülürler? Bu öncelikle mass media alanıdır. Burada sorun, mümkün olduğunca etkin bir reklam metnini, bir parolayı ya da yaklaşmakta olan doğal bir afetle ilgili bir radyo haberini paniğe yol açmadan hızla ve ulaşılabilen en uzak ye-

re iletmektir. İkincisi, sanayi ve taşımacılık alanında kontrol cihazlarını kullanan personelin işinin giderek anahtar bir konum almasıyla ilgilidir. Yüksek yoğunluk, büyük hızla değişen bilgilerin neden olduğu aşırı yük, cihazların kullanımına eşlik eden sürekli gurultü ve yüksek sorumluluk bu personel için tipiktir. Hizmet personelinin kendi aralarında ya da kompüterle olan iletişimlerinde, doğal dilin olağanustü şartlara uyum göstermiş bir varyantına ihtiyacı vardır. Üçüncüsü, bu yoğun bir dil öğrenimidir, sadece bir yabancı dil öğrenimi de değil, ayrıca büyük bir inşaat projesine katılan ulusal bir azınlığın temsilcileri için olağanüstü derecede onem taşıyan teknikler arası bir trafiğin dilinde öğrenimdir.

Dilbilimcileri bu sorunların bazılarının çözümüne giriştiler. Muhendislikle ilgili dilbilimi alanında çalışan onde gelen bir bilimadamları kolektifi, mesela hizmet personeli ile "TAND" kompüteri arasındaki iletişim için bir alt dil modeli geşitirdiler. [11] Diğer bir bilimadamı grubu da "JAZED" adını verdikleri bir altdili radyoelektronik ve elektronik-otomatik cihazları kullanan hizmet personelinin pratik çalışmasına başarıyla uyguladılar. Her iki altdil de farklı görüş açılarından işlenerek elde edilmiş olmasına rağmen, dilin yapısında belirgin şekilde katman bağlantılı yapılarla ilişkili çok sayıda ozelliğin varlığı kanıtlanabilir. Öte yandan katman yönelimli bakış tarzı, Kazan'dan bilimadamlarının geliştirdiği hızlandırılmış dil öğrenimi sistemine teorik bir on koşul olarak girdi. [12] Tum bunlar, basında sık sık tekrar edildiği gibi, bu üç alandan çok daha fazla dilbilimcilerin "sosyal görevi" arasında olan katman yönelimli bakış tarzını yaygınlaştırma zorunluluğunu desteklemektedir.

Değişmiş bilinç durumlarının dilbiliminin psikoterapi alanında pratik uygulanışı özellikle büyük beklentilerin önünü açmaktadır. Bu uygulamanın etkinligi tamamen hastanın bilincinin temel katmanlarına yapılan etkiye bağlıdır ve bunun için yegane araç tedavi edicinin sözudür. Örnekleme yöntemiyle çalışmış olan psikoterapistlerin ve hastaların kuşaklar boyu süren çabaları sayesinde, burada da bugüne değin dilbilimcilerin dikkatini yeterince çekmemiş olan fakat bugün filoloji biliminin özgün bir alanını temsil eden metinlerin "en etkin" türleri "el yordamıyla" bulunmuş oldular. [13] Bu araştırmaların belirli bir bölümünde katman bağlantılı yapılar sistemsiz olarak kullanılıyor, yakın alt cinslerde (mesela ninnide) ya da şiirdeki güçlü duygulanımın tanımında olduğu gibi (mesela, Puşkin'in "Veba Esnasında Ziyafet"inde "Savaş Sarhoşluğu" ya da Blok'un ünlü şiirindeki ikircimlik:"Gece, fenerler, eczane (Düşüncesiz soluk ışık...") eksik olarak organize ediliyor. Öte yandan pratik, etkinliği tüm psikoterapistler tarafından vurgulanan metinlerin olağanüstü sıkı bir organizasyon biçimini telkin ediyor. Söz konusu olan, oldukça bilinen,

fakat dilbilimcileri tarafından yeterince araştırılmamış, özelliği, otojen antremanın birbirini takibeden fazlarında daima aynı şeyin, fakat farklı ve giderek daha da basitleşen gramatik biçimde tekrarlanmasında mündemiç olan fenomen kendi kendini telkın formülleri denilen fenomendir. ("Ellerimin [ayaklarımın vb.] ağır [sıcak] olmasını çok istiyorum") - "Ellerimin olmasını istiyorum...", "Ellerim...", "Eller...". [14]

Sürekli ototelkin formülleri içerisine alınan değişiklikler, bilinç katmanlarının akışı sırasında dil yapılarında tedricen zuhur eden değişiklerle karşılaştırıldığında her iki süreçteki temel benzerlik tespit edilebilir. Fizyolojik karakteristiğin benzer bir karşılaştırılması, bu benzerliğin kanıtlanabilir olarak telakki edilmesine izin verir. Böylece dilin katman bağlantılı doğası üzerinde inşa edilen sınırlı derecede metnin olduğu tespit edilebilir. Yukarıdaki ifadeler, temeldeki dilsel ve bilinçsel katmanlardan insani ve toplumsal bakımdan yararlı hedeflere yönelik olarak rasyonel ve tam olarak yararlanmak için belirlenmiş metin biçimlerinin tespit edilmesine ve bunun da sözdizimsel, morfolojik, fonetik ve semantik paralellikle bağlantılı cümlelelerin (burada her cümle belirli bir dil katmanının gramatik yapıları üzerinde oluşmuştur) sürekliliği olarak tespit edilmesine izin verir. Bu şekilde elde edilen tespiti daha kullanılır hale getirmek ve geliştirmek için, bu tespitin eksiksizliğinin derecesini açıklamak, ya da başka bir deyişle, bu tespitin yerine getirilebilmesi için hangi şartların gerekli olduğu sorusunun cevaplandırılması gerekmektedir. Eğer böylesine ilave şartlar yoksa, bizi ilgilendiren metinler - bunları çok katmanlı olarak adlandırıyoruz- bilinç değişimi ile retorigin toplumsal kabul gören pratiğinin birliğinden yasal olarak oluşurlar, yani bu metinler tipolojik bir genel kavramdırlar. Bu sürecin oldukça fazla belgelenmiş olması, bu alandaki bilimsel araştırmayı kolaylaştırmaktadır. Paralellikler her literatür için özgüldür. Paralelliğin tarihsel ve sinkronik tipolojisi alanında değerli gözlemler, V. Şişmaryov, A. Vesselovski, D. Lihaçov ve bazı bilimsel kolektivin eserlerinde mevcuttur. [15] Her çağın kamuoyunun kendi kültüründe cevaz verdiği bilinç değişikliğinin tarihsel olarak belgelenmiş biçim ve yöntemlerinde dehşetli bir çeşitlilik görülmektedir. (Tüm değişmiş bilinç durumlarının muhtemel en yararlısı olan, cerrahi müdahalelerde suni olarak oluşturulan uykunun -narkoz- tarihi en iyi örnek oluşturur. Narkoz Helenizm döneminde keşfedildi, düzinelerce ders kitabında geliştirildi. Ne ki, çok sayıda hastanın acı çekmesine rağmen narkoz, 16. yüzyılda tamamen unutuldu ve 18. yüzyılda yeniden keşfedilmek zorunda kaldı.) Güvenilir bir tipoloji bugüne kadar olmadı, fakat ruhsal yaşamının tüm karmaşıklığını dikkate alarak insanın sorununa insancıl ve bütünsel olarak yaklaşan Sovyet bilimi bu alan-

da yakın bir başarıya olan umudu haklı çıkarıyor.

Yakınlarda Sovyet sinolojisinde geliştirilen ve klasik Çin felsefesinin metinlerine ait kendi yorumunu paralellik yorumu üzerine inşa eden doğrultunun çalışmasının sonuçlarının analizini ele alalım. Bilimadamlarının çalışmasının hareket noktasını, bu eski eserin yazarının bir fikri belirttikten sonra düzenli aralıklarla hemen hemen aynı kelimelerle bu düşünceye yeniden dönmesi oluşturdu. Bu yapıya şu örnekte bakalım: "Saygı gösterin - büyük hizmetkâr-uyruklar (rütbe sahipleri). Bedenin uzuvları gibi muamele edın - çok sayıda hizmetkâr-uyruklar (küçük memurlar). Çocuklar gibi muamele edin - basit halk". Bunu anlam ve yapı bakımından çok uzakta olan altı cümle takip ediyor ve daha sonra şunları okuyoruz: "Büyük hizmetkâr-uyruklar bedenın uzuvları gibı muamele görürlerse, daha sonra memurlar cevap olarak davranış kurallarına ciddi bir uyum gösterirler. Eğer basit halk çocuk gıbı muamele gorurse, daha sonra tum cinsler şevklenirler." Bunu takiben bunlarla ilintili olmayan altı cümle parçası daha okuyoruz: "memurların personel mevcudiyetinin tam oluşu ve sorumluluğun devrı - böylece büyük hizmetkâr-uyruklar şevklenırler. Sadakat, fedakarlık ve yüksek gelir - böylece memurlar şevklenirler. Mevsime uygun sorumluluklar, hafif vergiler - böylece tüm cinsler şevklenirler." [16]

Yapılan alıntılardan ilki, yazarın dikkatinin esas nesnesini tamamlayan anahtar kelimelerin içine yerleştirilmış, gramatik yapı bakımından tamamen aynı olan üç cümleden oluşuyor. -En üst toplumsal katman ilk cümlede, orta katman ikincide ve en alt katman üçüncüde. İkinci parçada tüm yapı kelimesi kelimesine tekrarlanıyor, fakat basit cümlelerden her biri sırasıyla şart anlamlı ek cümleyle açılıyor. Aynı üç temanın daha karmaşık yeni bir varyasyonu son parçanın paralel üç lafını oluşturuyor. Alıntı yapılmayan kısım da aynı şekilde parçalara ayrılabilmekte, öyle ki metnin sonuçta oluşan fıkri, makalenin temasını sıkı şekilde tespit edilmiş düzende birleştiren ve geliştiren, tamamen farklı türlerdeki paralelliklerle dolmaktadır.

Belirli bir metin türünün böylesi bir lineer olmayan okunuşunun yarattığı imkan dilbilimsel belgelerın tümü tarafından tasdik ediliyor [17] ve bilimsel literatürün ilave bir analizi, bu gelenekte metinlerin etüdünün, detaylı biçimde işlenmiş ve bir dizi bilinç düzlemine onun vasıtasıyla erişilebilen nefes alıştırmalarının uygulanmasıyla birlikte olduğu iddiasını doğruluyor;[18] aynı zamanda bitkisel profarmaka da büyük ölçekte kullanıldı. [19] Bu metinlerin basitçe okunmadığı, aksine onlara on yıllar boyu alışıldığı, insanın iç yaşamının bu metinler temelinde şekillendiği göz önüne alınırsa bu bizim burada gerçekten çok katmanlı metinlerle uğraştığımız iddiası için yeterli bir neden olur.

Muhtemelen tanımı yapılan gelenekle akraba olan Hint [20] ve Mongol [21] metinlerden içerik yönünden analog yapmaktan imtina edip, doğrudan Avrupa çok katmanlı geleneğe dönüyoruz. Bu konuyla ilgili kapsamlı bir bilimsel literatürün etüdü sonucu Helenik retoriğin çok katmanlı yapıları tanıdığı ve kişiliğin ya da dünyanın yapısının tanımına hasredilmiş küçük metin parçacıkları halinde kullandığı iddia edilebilir. Bilinç durumunun değiştirilmesinin yegane aracı, şüphesiz, metinlerin sesli olarak okunmasında uygulanan ve elde edilmesi retorik eğitimin vazgeçilmez bir parçasını oluşturan suni nefes alma tekniğidir.

Çok katman geleneği daha da gelişmesine Latin edebiyatında tanık oldu; bu gelenek zamanın Lavardınlı Hildebert, Vandomeli Mathaus gibi seçkin edebiyat teorisyenleri ve şairlerinin retorik ve şiirlerinde öncü bir işlev gördü. Çok katman geleneği belli bir gelişimi Slav literatüründe, özellikle de 14. ve 15. yüzyılın Tirnovalı Euphimios, Kyprian ve Bilge Epiphanıas gibi usta "kelime örücüleri"nin eserlerinde yaşadı. Bilimsel analiz için şartlar burada özellikle uygundu, çünkü bu yazarlar bilinç değişiminin o zamanki Avrupa'da ikircimsiz en gelişmiş tekniğini dikte etmiş olan hesykhiazmi takip ediyorlardı. Öte yandan Sovyet Slavistikçilerinin kanıtladıkları gibi, okura "örülmüş" metnin karmaşık iç yapısının açılması için öğretim vasıtaları olarak hizmet eden ve sık sık yazarın kendisinin uyguladığı örülmüş süsler metinlerin önüne geçmektedir. [22] Çok katmanlı okumanın her edebiyat geleneği çerçevesinde metinlere özgü hiyerarşik yorumlama yapısı içerisinde yok olduğu, okumayı algılama duygusunun okurun hazırlık derecesine bağlı olduğu ve alegorik (ya da diğer tarafta metrik) veçheler karşısında ikircimsiz geriye çekilmesi kendiliğinden anlaşılır.

Söylenenler kanımızca, dilsel düşüncenin ve bilincin bir bütün olarak araştırılmasının metin tarihleri nedeniyle sadece sinkronik değil, diakronik olarak da tamamen mümkün olduğu iddiasını ve değişmiş bilinç durumlarının dilbilimi vasıtasıyla elde edilen sonuçların Sovyet dilbilimindeki genel prensiplerle ve gelişme tandanslarıyla organik olarak uyuştuğu iddiasını doğruluyor.

NOTLAR:

1. A. Dittrich u. a., Internationale Studie über veranderte WachbewuBtseinszustande (wissenschaftlicher SchluBbericht zum Nationalfondsprojekt Nr. 1. 958-0.79), Zürih 1982, s.1.

2. krş. D. Spivak, **Lingvistika ismenyonnih zostoyanı zosnaniya**, Leningrad, 1986.
3. D. Spivak, Artificially Induced Altered States of Consciousness (Observations during Insulin Therapy) and their Linguistic Correlates, in: **Human Physiology**, 1980, Nr. 1-2.
4. D. Bloor, The Regulatory Function of Language. An Analysis and Contribution to the current Controversy over the Soviet Theory, in **Psycholinguistics: Developmental and Pathological**, Ithaca (New York) 1977, s. 84.
5. N. Trangott, O narusheniyah vsaimodeystviya signalnithzistem, Moskova-Leningrad 1957, s.9; C. Martindale, The Grammar of Altered States of Consciousness: a Semiotic Interpretation of Aspects of Psychoanalytic Theory, in: **Psychoanalysis and Contemporary Science**, 1975, Bd. 4, s. 332.
6. S. Freud, das Ich und das Es, in: **Gessammelte Werke**, Bd. 13, Londra 1947, s. 242.
7. C. Martindale, **The Grammar of...**, s.331-332; 350-352.
8. Alıntı yapan: V. Medvedev, Ustoyçivosı fisiologiçeskih i psihologiçeskih funkzi çeloveka pri deystvii ekstremalnıh faktorov, Leningrad 1982, s. 46.
9. C. Martindale u. a., The Effects of Psilocybin on Primary Process Content in Language, in: **Confinia Psychiatrica**, 1977, Heft 20, s 200.
10. I. Pawlow, **Vorlesungen über die Arbeit der Großhirnhemispharen**,, Leningrad 1932, s. 423.
11. R. Piotrovski, **Inshenernaya lingvistika i teoriya yasika**, Leningrad 1979, s.90-98.
12. Nauçniye osnovi organisazii uçebnogo prozessa pri uskorennom avtomatisirovannom obuçenii inostrannomu yasıku, Bolüm 1, Kazan 1985, s.13-14.
13. A. Panov, **Autogennaya trenirovka**, Leningrad 1973, s.106-107.
14. Age, s. 122, 198-204.
15. V. Şişmaryov, **Isbranniye statyi**, Moskova-Leningrad 1965, s.15-177; A. Vesselovskı, **Psikologiçeskı paralellism i yego formi V otrasheniyah poetiçeskogo stilya**, Sankt-Petersburg. 1898, s.9-20, 56; D. Liçatov, Poetika drevnerusskoi literaturi, Moskova 1979, s. 169-176; Pamyatnıkı knishnogo eposa. **Stil i tipologiçeskiye ossobennosti**, Moskova 1978. s.81, 130-139.
16. Alıntı yapan: V. Spirin, **Postroyeniye drevnekitaiskih tekstov**, Moskova 1976, s.32-33.
17. A. Kobsev, O kategoriyah tradizionnoi kitaıskoı filossofii; **Narodi Asii i Afriki**, 1982, Defter 1, s.47-58.
18. G. A. Gruman, History of Ideas about the Prolongation of Life, in: **Transactions of the American Philosophical Society**, 1966, Bd. 56, Teil 9, s.39-43.
19. J. Needham, **Clerks and Craftsmen in China and the West**, Cambridge 1970, s.316-339, 413.
20. E. Curtius, **European Literature and the Latin Middle Ages**, Princeton 1973, s. 287; F. A. Raby, **History of Secular Latin Poetry in the Middle Ages, Bd. I. Oxford 1934, s.78, 326-327.**

21. Pamyatniki knishnogo eposa. **Stil i tipologiçeskiye ossobennosti**, Moskova 1978, s.81, 130-139.
22. Metin örnekleri ve detaylı analizler için bkz: D. Spivak, Mnogosloyni tekst (Ying) kak tipologiçeskaya universaliya. XVI namçnaya konferenzıya "Obçestvo i gossudartstvo vkitaye", Bölüm I, Moskova 1985, s.225-230; D. Spivak. Tıpologiçeskiye karakteristiki kanoniçih tekstov (Ying). Teoretiçeskiye problemi İsuçeniya literatur Dalnego Vostoka. Tesissy doklada na XII nauçnoi konferenzii, Bölüm II. Moskova 1986, s.377-383.

KAYNAK:
Gesellschaftwissenschaften 1989/2

dil

alan mazur - leon s. robertson
ingilizceden çevirenler: sibel mehter - ulug nutku

Dil konusunda tutumumuz primatları (memeli hayvanların en gelişmiş sınıfı) ağaç-kır faresinden (tree-shrew) insana kadar sıraya dizerken turlerin sıralamasını yaparken insana peşinen ayrıcalık tanımamaktır. İnsan-merkezci olmayan bu tutumun gittikçe yandaş kazanmasıyla, sadece insana ait olduğu düşünüle gelen davranışların incelenmesinde objektiflik artmaktadır. Ancak şu da bir gerçek ki, insanoğlu şempanzelerden aşırı derecede farklılık göstermektedir ve bu bölüm ve farkın muhtemelen temelini oluşturan dil üzerinde yoğunlaşmaktadır. Akılda tutulması gereken nokta şudur: İnsan şempanzeden aşırı derecede farklılık gösterdiği gibi şempanzede "baboon" dan (kısa kuyruklu iri cins bir maymun) aynı şekilde farklılık göstermektedir. Örneğin, şempanzeler kendilerini aynada tanıyabilirlerken az gelişmiş primatlar kendilerini tanıyamazlar. Gallup, bunu primatlar arasında sadece insanın ve şempanzelerin kendilerinin bilincinde olduğunu gösteren bir kanıt olarak kabul eder. Bu yorum tartışmaya açıktır; ama bu, insanla şempanze arasındaki farkın şempanze ile baboon arasıdaki farktan daha fazla mı yoksa daha az mı olduğunu belirlemek üzere, sadece birtakım yollara bakmaya başlıyor olmamızı iyice vurgular. Bu nitelendirmeyi akılda bulundurarak dili insanın biricik özelliği olma imkânı bakımından inceleyeceğiz.

DİL SADECE İNSANA MI AİTTIR?

İnsan dışındaki birçok türlerin özel iletişim biçimleri vardır. Örneğin, arılar sadece basit bir şekilde vızıldamazlar. Onların en azından on adet tamamen farklı sesler çıkardıkları bilinir ve bunlar arasında en azından bazılarının iletişim işlevi bulunmaktadır. Yiyecek arayan arı, yiyecek kaynağını keşfettiğinde kovana döner ve bal peteğinin yüzeyinde döngüsel sekiz figürü çizen danslarıyla yiyeceğin mesafesini ve yönünü bildirir. Dans döngüsünün bir bölümünde, arı bir dizi ses çarpıntısını dışa vurarak ileri doğru uzunlamasına hareket eder. Bu ses dizisinin zaman süresi ve arının yiyecek kaynağına ulaşmak için katettiği mesafe doğru orantılıdır. İleri doğru hareket ettiği çizgi ve düşey inen çizgi arasındaki açıyla yiyecek kaynağının yönü ve güneş yönü arasındaki açı eşittir. Bu iletişim mekanizmaları arıların kalıtımla geçen özelliğini oluşturur.

Arı iletişiminin dil olup olmadığı incelemeye değer. Dilin öğrenildiğini ve kullanımınında çok fazla çeşitlilik gösterdiğini genellikle düşünürüz. Arıların kalıplaşmış kalıtsal işaretleri bu fikre çok uzak kalır. Ne var ki, bazı kuşlara baktığımızda ses yapılarının öğrenme eğilimınde olduğunu görürüz. California'nın değişik bölgelerinde beyaz başlı serçelerin herbirinin ait olduğu bölgeye uygun belirli şarkı özellikleri vardır. Yavruyken yuvadan alınan bir kuşa, başka bir bölgeye ait şarkı dinletildiğinde, kuşun bu yabancı şarkıyı çok güzel kopya ettiği gözlenmiştir. Kuş şarkılarının iletişim işlevi bulunduğunu farzedersek -ki öyle görünüyor- serçelerin bölgesel işlevleri bizim dil kavramımıza yaklaşır.

Hayvanların bildirişimi hakkında bilgi edindikçe, bu bildirişim sistemlerini dilden ayrıdetmek o kadar güçleşir. Bundan dolayı bir çok dil tanımı yapılmıştır. Ancak tüm araştırmacıların onayladığı ortak bir tanım henüz sağlanamadı. Hayvanların da dili kullanabileceklerini kanıtlamak için tutulacak en iyi yol, İngilizce gibi bir insan dilini öğretmek olacaktı. Böyle bir proje gerçekleştirildi. İki psikolog, Keith ve Cathy Hayes, Viki adında bir yavru şempanzeyi eve götürüp insan yavrusu gibi yetiştirdiler. Viki kendi başına İngilizce'yi kavrama eğilimi göstermediği için Hayes ailesi özel eğitim metodları uygulamaya başladı; ve iki yaşına geldiğinde Viki'ye "mama" (anne), "papa" (baba) ve "cup" (fincan) kelimelerini yaklaşık olarak aynı şekilde söyletmeyi başarmışlardı. Viki'nin daha sonraları "cup" kelimesini kullanımı, ona göre, tamamen "içecek birşeyler istiyorum" anlamına gelmekteydi. Fakat altı yıl boyunca Viki sadece dört İngilizce kelime ve ek olarak da belli ricalarda bulunmak üzere kullanılan bir kaç ses öğrenebilmişti. Şempanze Vi-

ki'yle yapılan bu deneyi birçok yorumcu, şempanzelerın dil için akla yatkın bir potansiyele sahip olmadığının kanıtı olarak yorumladı.

Bir kısmı da şempanzelerın konuşma dılıne değil de basit bir dile muktedir olduğunu iddia etti. Yavru Viki'nin nadiren insan yavrusu edasıyla anlamsız sesler çıkarması heceli seslenmenin şempanzeler için uygun motor faaliyeti olmadığını gösterir. Bu düşünceden yola çıkarak, bir başka psikolog çift, Allen ve Beatrice Gardner, Washoe adlı bir yaşındaki şempazeye herkesçe bılinen anlamları ifade etmek için kullanılan ve çeşıtli el hareketlerı ile şekillerden oluşna sağırların işaret dilini öğretmeye başladılar. Uygulanan eğitim metodu, yürüme çağındakı çocuğa normal konuşma eğitimi yapmak üzere kullanılan metodla aynıydı, ancak biraz daha yoğundu. Gardner aılesi Washoe'nun karşısında işaret diliyle kendi aralarında sohbet edıp yine aynı şekilde Washpe ile de konuşup ona objeleri tanıttılar. Washoe'nin birçok işaret kullanımı ilk başka insanın taklit edilmesi olarak açığa çıktı. Şempanzeler taklitçidirler ve şempanzelerin bu hareketlerinin bazıları yürüme çağındaki insan yavrusunun taklitçi hareketlerine benzer; örneğin, alışkanlık haline gelen olaylardan biri olarakWashoe'ya düzenli bir şekilde banyo yaptırılıyordu. Birgün Washoe küçük banyo küvetini suyla doldurup bebeklerinden birini suya soktu ve sonra da havluyla kuruladı.

Günlük hareketlerinden biri de her yemekten sonra dışlerinin fırçalanmasıydı... Genellikle yemeğini bitirdıkten sonra Washoe yükse sandalyesinden aşağıya inmeye çalışıyordu ve biz "önce diş fırçalamak, sonra gidebılırsin" diye işaretlerle anlatarak ona engel oluyorduk. Çalışmanın onuncu ayında birgün Washoe Gardner'ların evinde gezerken banyoyu buldu. Tezgaha tırmanıp diş fırçalarıyla dolu kaba bakarak "diş fırçası" kelimesini işaretlerle anlattı. O an Washoe'nın işareti anladığını düşündük ancak diş fırçasını kullandığını görmedik. Diş fırçaları erişebileceği bir uzaklıkta olduğundan onları vermemizi istemesi için bir sebep yoktu ve dişlerini fırçalamamızı istiyor gibi de görünmüyord.u Bizim bu ilk gözlemimiz ve Washoe'nın, iletişim kurmaktan başka görünürde bir motivasyon olmaksızın, bır nesneyi veya bir olayı adlandırma hareketinin en açık örneklerinden bırıydi. Ondördüncu ayda, yemek bitiminde "diş fırçası" işaretını ya yardımsız ya da çok az yardımla yapıyordu. Gerçekten de yemeklerden sonra diş fırçası geciktiğinde inatla fırçasını istiyordu. "Diş fırçası" işareti yemek bıtimini takip eden salt bir tepki değıldi;Washoe diğer zamanlarda da gösterildiğinde de diş fırçasını adlandırma yeteneğini koruyordu... Çalışmanın yirmiikincı ayının sonunda (Washoe ortalama üç yaşına varmıştı ki bu dört ila beş yaşlarındaki bir çocuğun olgunluğuna denkti) Washoe otuzdört ayrı işaret yapıp yerli yerinde kullana-

biliyor ve kavrama hızı da artıyordu. Onun işaret kullanımı insan yavrusunun kelime kullanımına çok benziyordu. "Çiçek" kelimesini yansıtan işaret gerçek çiceği belirtmek kadar çiçek resimlerini belirterek de kullanılıyordu. Görünürde bir köpek yokken sadece havlama sesi duyduğunda da "köpek işaretini yapıyordu." Anahtar"işaretini anahtarı adlandırmak ve ortalıkta anahtar olmadığı takdirde anahtarı istemek için kullanıyordu. (Washoe kilitleri açabiliyordu) "Daha" kelimesini ifade için kullandığı işaret, "gıdıklamak" özel göndermesinden, bir hareketin tekrar edilmesi istemi şeklinde diğer hareketlere de uyarlanarak genelleştirildi. (Şempanzeler gıdıklanmaya bayılırlar). Aslında "aç" işaretini hergün gördüğü üç kapıya yapmak üzere genelleştirdi ve sonra aynı işareti buzdolabı, çekmece, kavanoz gibi nesneler için de kullandı. Nihayet su musluğunun açılmasını istemek için kullandı. Washoe, "aç çiçek" (çiçek bahçesinin kapısından geçmesine izin verilmesi için) ve "dinle yemek" (yemek zamanını belirten alarmın sesini duyduğunda) kelime gruplarında olduğundaki gibi işaretleri kendiliğinden birleştirmeye başladı. Dört yaşında şempanze, anlamlı üç veya dört kelimeden oluşan kelime grupları yapıyordu.

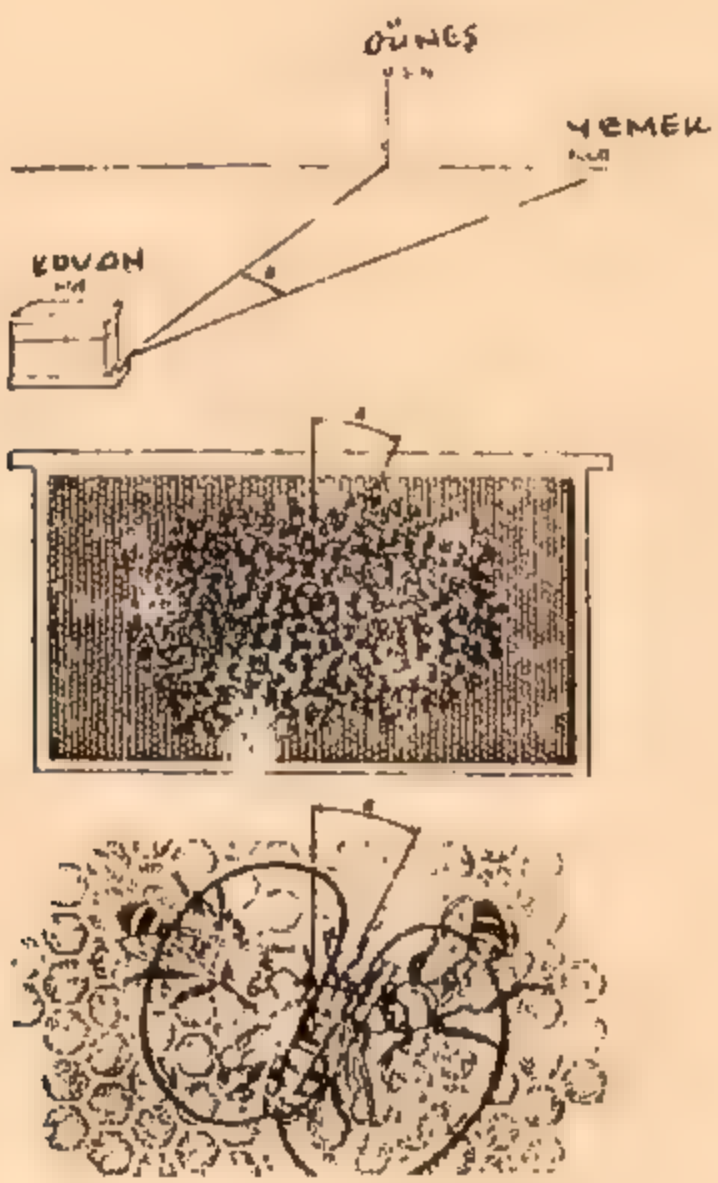
Bir başka psikolo David Premack, Sarah adındaki şempanzeye renkli plastik şekilleri kelimelerle bağdaştırmayı öğretti. İki yıllık eğitimden sonra Sarah'ın kelime haznesi, isimleri yansıtan 60, fiilleri yansıtan 20, sıfatları, edatları, zarfları yansıtan 30 şekilden oluşuyordu. Sarah bir rica da bulunmak için şekilleri tahtada dizebiliyordu. Örneğin, bakıcılarından biri olan Mary'den elma vermesini isterken "Mary Sarah'a elma ver" diye dört şekli sıraya diziyordu. Eğitmen "Sarah muzu kovaya, elmayı tabağa koy" gibi karmaşık cümleler oluşturunca, Sarah muzu kovaya elmayı da tabağa yerleştirmekteydi. Sarah bu tip cümlelerin varyasyonlarını da anlamaktaydı. Örneğin "Sarah üzümü tabaktan muzu kovadan al" veya"Sarah elmayı kırmızı tabağa koy, muzu ve elmayı yeşil kovaya koy" gibi Sarah bir şeklin soru işareti olduğunu biliyor ve "bu iki nesne aynı mı yoksa farklı mı sorusuna cevap verebiliyordu. (Sarah'ın 'aynı' ve 'ayrı' kelimelerini karşılayan şekilleri vardı.)

Biz, Sarah ve/veya Washoe'nun dili insanlar gibi kullanıp kulanmadığını tartışmayı önermiyoruz. Başarılarının etkileyici olduğu kuşkusuz. Bu iki şempanzenin aynı dille eğitilmesi halinde kendi aralarında iletişim kurmak için bu işaretleri kullanıp kullanmayacaklarını incelemek ilginç olacaktır, veya bunlar çiftleştirilirlerse çocukları anne ve babalarının kullandığı işaretleri acaba taklit etme eğilimi gösterirler mi? Bunlar olmayacak şey değilmiş gibi geliyor. Gerçekten de ormandaki şempanzelerin bir tür basit yapılı kültürel "işaret diline" sahip olabileceğini ummak akla yatkın gibi görünmektedir.

Özgürce dolaşan şempanzeler üzerinde yapılan son çalışmalar göstermiştir ki mimiklerle ve dokunma duyusuyla gerçekleştirilen bildirişim şekli bireyler arası ilişkide bütün şempanzelerin anladığı ve doğuştan gelen işaretler mıdır yoksa bunlar öğrenme sürecinde keşfedilip yayılmışmıdır? Bunlara ait bir dilin henüz keşfedilmemiş olması bu tür bir inceleme için pek az çaba sarfetmiş olmamızdan kaynaklanıyor olabilir. Sadece maymunların değil, yunusların da dil kullanmaya aday olabileceği akla yatkın görünmektedir.

Hemen belirtelim: eğer beklentilerimiz gerçekleşir de davranışbilimciler bazı insandışı türlerin de dile sahip olduğu konusunda fikir birliğine varırlarsa, dünyaya insan-merkezci bakışımızda az değişiklik olacaktır. Hayvan dilinin, eğer varsa, insanınkiyle karşılaştırıldığında güdük kalacağına çok az kuşku duyulabilir. İnsan ve şempanze bildirişiminin 'sadece' nicelik açısından farklılık göstereceği savı yersizdir. Düşünsel ve kültürel davranışımızın tamamen dile dayandığını biliyoruz ve nicel fark bile dünyalarımızı hep ayrı kılacaktır.

ARI DANSI



Yiyecek arayan arı kovanda bulunan diğer arılara, kovanla yiyecek kaynağı arasındaki mesafe ve yiyecek kaynağının yönü ile güneş yönü arasındaki açı (a) hakkında bilgi vermek durumundadır. (Üsteki şekil). Yiyecek bulan arı bal peteğinde karın kısmıyla bir tür sekiz figürü çizen danslarını uygular (ortadaki şekil). Dansın ileri doğru hareket bölümünün (A) süresi yiyecek kaynağının mesafesiyle orantılıdır ve bu ileri doğru hareket dikeyden (a) açısına eşit bir açıya doğrudur. (Alttaki şekil) Diğer arılar dansçı arının yönünü antenleriyle takip eder.

İNSAN DİLİNİN BİYOLOJİK TEMELİ

Bir grup insan yavrusu alıp hiçbir şekilde dil kullanmadan yetiştirerek kendi başkalarına herhangi bir dil geliştirip geliştiremeyeceklerini gözlemlemek ve böyle bir dil geliştirdikleri takdirde onlarınki ile bizim dilimiz arasında benzerlik olup olmadığına bakmak elbette mümkün olabilirdi. Söylenenlere göre buna benzer bir deney II. Frederick'ın direktifleri doğrultusunda kabaca yapılmış. Kralın hipotezine göre bebekler İbranice veya Latince konuşabilecekti; ama Frederick verileri sağlamadan önce hepsi olmüş ve bizim bildiğimiz kadarıyla bu sorun deneysel yoldan hiçbir zaman çözülmemiştir.

Böyle bir deneyde bebeklerden dile doğru yol almaya hiçolmazsa başlamalarını beklemek akla uygun görünmektedir. Bebeklerin seslendirme niceliğini gülme ve gıdıklama gibi takviye edici şeylerle artırmak mümkünse de şuda bir gerçek ki, seslendirme kapasitesi çevresel etkilerden bağımsız olarak gelişme gösterir; en azından yaşamın ilk birkaç ayında durum böyledir. Bütün normal insan yavruları yaşama sesler haykırarak başlarlar; ancak daha sonraları cıvıldama dediğimiz, ve sayıca büyük bir grup oluşturan bebek seslerini çıkarmaya başladıklarında sesli harfler eklenir. Ortalama altıncı ayda birçok fonetik öğenin gelişi güzel tekrarı şeklinde -herhalde tamamen çıkarma zevkinden dolayı- anlamsız sesler çıkarmaya başlarlar. Bütün çocukların anlamsız ses çıkarışı, ırk ve kültüre bakmaksızın benzerlik gösterir. Çocuk ancak bir yaşına yaklaştığında seslendirmesi kendi kültürüne özgü fonem (en küçük ses birimi) kullanımını yansıtır.

İlk seslendirme hareketlerinin kendiliğinden gelişimi, doğuştan sağır olan ve sağır olmayan ebeveynlerin çocuklarının ilk üç aylık döneminin karşılaştırılmasını içeren bir çalışmayla mükkemmel bir şekilde gösterilmişitir. Değişik tipteki bu iki çocuk grubu, dildeki sesleri keşfetme (kavrama) konusunda belirgin farklar göstermiştir. Fark şurdan kaynaklanmaktadır; sağır anneler çocuklarının yüz ifadelerine sesin eşlik edip etmediğini farketmemekte, dolayısıyla bu anneler çocuklarının sesle ifadelerine karşılık verememektedirler.

İşiten ebeveynlerin çocukları yetişkinlerin sesli ifadelerine karşılık verirken, sağır ebeveynlerin çocukları karşılık vermediler. Bu farkın dışında, her iki çocuk grubu da aynı miktarda ses çıkarıp, çalışmanın üç aylık dönemi boyunca aynı ses gelişim yapısından geçtiler.Bu nedenle, hipotezimizdeki deneysel gruba ait çocuklar, dil keşfi eksikliğine rağmen, büyük bir ihtimalle kendi başlarına sesli ifadeye başlayacaklardı. Bu sesli ifadelerin taşıdığı anlam konusunda bir fikir birliğine varacakları tabii ki şüphelidir. Ancak, bahse gireriz ki, konuşma dilinde fikir birliğine varamadıkları takdirde duygusal bilgileri nakletmek üzere en azından yüz ifade sistemi geliştireceklerdir. Bu yüz ifadeleri hepimizin daha önce bildiği ifadeler olacaktır. Charles Darwin üzüntü, sevgi, nefret, sinirlilik, suçluluk, utanç gibi duyguları çağrıştıran mimikleri ve yüz ifadelerini incelediği "The Expression Of The Emotions'in Man and Animal" (İnsanda ve Hayvan da Duyguların İfadesi" adlı kitabında buna benzer bir sonuca ulaşır. bu ifadelerin bir çoğunun, ırk ve kültürler boyunca ve doğuştan kör insanlar arasında aynı oluşumdan ve hatta her genç çocukta görülmesinden dolayı, öğrenme yoluyla değil de kalıtsal olarak geçmiş olması ve ayrıca duygusal iletişimin bu şekilde sağlanmasının insan türünün bir özelliği olması gerektiği sonucuna varır.

Son zamanlarda yapılan çalışmalar, Darwin'nin belli mimiklerin kültürler boyunca aynı ve hatta bazen türler arasında da aynı olduğu yolundaki iddialarını destekliyor. Samoa'lı, Fransız, Nil çevresi Hâmî ve Japon kızlar ilk önce erkeklere doğru gülerek sonra da göz kırparak flört ederler. Daha sonra genellikle başları eğik bir durumda ya başlarını ya da tüm vücutlarını geri çevirirler. Çok saf kızlarda bazen başın bir elle gizlendiği görülür. Bakışını bir başkasının bakışından kaçırışı, uysallık ve/veya utanç ve/veya sıkıntının temel mimiği olabilir. Başka tarafa bakma veya bir düşmanın bakışlarından kaçınma insandışı primatlarda ortak bir boyun eğme işaretidir; bunun karşıtı olarak da doğrudan gözün içine bakma ise insandışı primatlarda olduğu gibi insanlarda da tehdit ve baskınlığı çağrıştırır. Görülüyor ki, en azından bir kaç mimik "phylogenetik" olarak gelişmiştir ve öğrenmeyi gerektirmez. Bundan ötürü, doğuştan kör ve sağır çocukların gülümseme ve kahkaha mimikleri aslında normaldir. O halde, hernekadar büyüklerden öğrenme şansları olmasa da, bu özel büyümüş çocuk grubundan duygusal bilgi iletmek üzere ortak olan mimikleri kullanmalarını bekleyebiliriz. Mimikle iletişime ek olarak, emir vermeyi veya istekte bulunmayı çağrıştıran veya işten kızgınlık, korku, heyecan, alarm, seksüel uyanma, oyun ve mizahla bağdaşan, büyük bir ihtimalle de evrensel olan, ses perdesindeki değişikliği duyabiliriz. Mimiklerde olduğu gibi bu ses perdesindeki değişiklikler de duygusal bilgi nakletmeyle

ilgilidir. Ama insan dili salt duygusal olanın yanısıra başka tür bılgiler de nakleder ve bundan dolayı şu temel soru ortaya çıkar: bir grup çocuğun, duygusal olmayan bilgilerin iletılmesine uygun "ad hoc" sonradan edinilen dili geliştirmesinin mantıklı bır imkanı var mıdır? Ve eğer varsa bu dil bilinen dillerle benzerlik taşır mı? Tabii ki biz bunun cevabını bilmiyoruz.

DİL YETİSİ

Orta halli ailelerin çocukları genellikle alt sınıflara ait çocuklardan daha fazla dil becerisine sahıptır. Lenneberg bunların, dil kullanımının toplumsal açıdan belirlenen bir durumu olduğunu ve temelı oluşturan, bireyin biyolojık dil yetisi kadar önemlı olmadığını iddıa eder. Dil gelişimini kelime haznesinın mıktarı yahut cümlelerin gramer açısından karmaşıklığı ya da tellaffuzun açıklığı ile değerlendirmek yerine, çocuğun dil yetisinin (tabloda da görüldüğü gibı) bırkaç genel ölçut dahilınde değerlendırilmesını önerır. Her ölçütün yanında kronolojık verilen yaşlar ortalamayı yansıtır ve bu yaşlarda bireylere bağlı bır çeşitlilik görülebılir. Ama tabloda sıralaması yapılan motor güç ölçütü ile dil ölçütü birbirlerine oldukça bağlıdır. Çeşitlı kültürlerden çocuklar belirlı motor ve dil ölçütlerı arasındaki bu bağlantıyı aynen gösterır. Bu ölçütlerle yapılan ölçüm sonuncunda, Lenneberg, ABD'de değişik toplumsal sınıflara aıt çocukların dıl yetısindekı gelışmenin farklılık göstermediğini belirtir. Bu hipotezi sınamak ıçin elimizde veri yok, ancak gerçekten durum böyle ise dil gelişimi çocuğun biyolojık gelişiminin bir parçası olarak görülebilir. Bu görüş, dıl gelışımını tamamen bir öğrenme işlemı (veya süreci) olarak gören egemen görüşten oldukça farklıdır. Bu iki görüşün karışımı akla uygundur. Her ıkı goruşün ortak noktası şudur: Bir organızmanın dil geliştirmeye başlayabilmesi ıçin önce belli bir nörolojik gelişime ulaşmış olması gerekir.

TABLO-MOTOR VE DİL GELİŞİMİNDE ÖLÇÜTLER VE AŞAMALAR

1. **Ortalama yaş**: 3 aylık
   Harekete geçiren güç gelişiminin ölçütü: Yüzükoyun yatarak başını kaldırır; ağırlık dirseklerdedir; eller çoğunlukla açıktır; kavrama refleksi yoktur.
   Dil gelişiminin ölçütü: Ağlama ilk sekiz haftaya kıyasla belirgin bir şekilde azalır; onunla konuşulduğunda veya baş sallandığında gülümser ve mırıldanma - cıvıldama sesleri çıkarır; bunlar vokal benzeri seslerdir ve vurguları vardır; onbeş yirmi dakika kadar devam eder.

2. **Ortalama yaş:** 4 aylık
   Harekete geçiren güç gelişiminin ölçütü: elıne verilen çıngırağı sallayarak ve gözünü ona dikip bakarak oynar. Kafa kendinden desteklidir.
   Dil gelişiminin ölçütü: İnsan seslerine daha belirgin bir şekilde tepki verir; kafasını çevirir; gözleri konuşanı arar gibidir bazen kendi kendine gülüş sesleri çıkarır.
3. **Ortalama yaş:** 6 aylık
   Harekete geçiren güç gelişiminin ölçütü: Ellerinden destek alarak oturur; vücudunun yarısıyla birşeylere uzanabilir.
   Dil gelişiminin ölçütü: Cıvıldama sesleri yerıni tek heceli ifadeleri andıran anlamsız seslere bırakır. Çoğu ortak ıfadeler 'ma', 'mu', 'da' gıbi seslerdir.
4. **Ortalama yaş:** 1 yaşında
   Harekete geçiren güç gelişiminin ölçütü: Ayakta durur ve bır elınden tutulduğunda yürür.
   Dil gelişiminin ölçütü: Bazı kelimeleri anladığını belli eder; bazı sesleri kişileri yahut nesneleri düzenli belırtmek için kullanır.
5. **Ortalama yaş:** 1,5 yaşında
   Harekete geçiren güç gelişiminin ölçütü: Tutunma ve bağımsızlık tamamen gelişmiştır; öne doğru atılarak yürür; aşağı doğru arkası dönük sürünerek iner.
   Dil gelişiminin ölçütü: Üç ila elli kelimelik repertuara sahıptir, ancak bu kelimeler kelıme grubu olarak birbirine eklenmemiştir ve tek tek kullanılır. Ardarda çıkarılan sesler ve vurgu yapıları konuşmaya benzer; anlamada oldukça ilerleme görülür.
6. **Ortalama yaş:** 2 yaşında
   Harekete geçiren güç gelişiminin ölçütü: Düşerek koşar, sadece tek ayağını öne atarak merdiven çıkar.
   Dil gelişiminin ölçütü: Elliden fazla kelime ve yaygın olan iki kelimelik kelime gruplarını bilir; kelime iletişimiyle daha çok ilgilenır; artık anlamsız sesler çıkarmaz.
7. **Ortalama yaş:** 2.5 yaşında
   Harekete geçiren güç gelişiminin ölçütü: İki ayağı ile birden sıçrar, bir dakika boyunca tek ayak üstünde durur.
   Dil gelişiminin ölçütü: Hergün yeni kelimeler kullanır, üç veya daha fazla kelimelik ifadeler kullanır, söylenen hemen hemen herşeyi anlar gibidir, hâlâ gramer açısından hatalar yapar.
8. **Ortalama yaş:** 3 yaşında
   Harekete geçiren güç gelişiminin ölçütü: (1 yarda: 0,914 m) Üç yarda

parmak ucunda yükselir, iki ayağını birden öne atarak merdiven çıkar, 12 inç zıplar (1 inç: 25.4 mm)

Dil gelişiminin ölçütü: 1000 kelimelik kelime haznesine sahiptir. Anlatımda ortalama yüzde seksenlik anlam açıklığı vardır, hâlâ yanlış yapsa da ifadelerin grameri yetişkinlerin günlük konuşma diline çok yaklaşır.

9. **Ortalama yaş:** 4 yaşında

Harekete geçiren güç gelişiminin ölçütü: İp üstünden atlar, tek ayak üstünde seker, bir çizgi üstünde yürür.

Dil gelişiminin ölçütü: Dil iyice yerleşmiştir; alışılmamış bir dilsel yapı yahut dilin edebi yönleriyle karşılaşmadıkça gramer kurallarından sapmaz.

BEYİN GELİŞİMİ VE DİL GELİŞİMİ

Beyin gelişiminin fiziksel sınır ölçümlerinin bir çoğu beyin olgunlaşmasının önemli bir bolumunun, doğum ile dil kavrayışının başladığı yaklaşık ikinci yaş arasında kalan zaman dilimında oluştuğunu göstermiştir. İki yıl süresince beynin ağırlığı, doğum anına kıyasla ortalama yuzde üçyüzelli artış gösterirken iki yaşından oniki yaşına kadar sadece yüzde otuzbeşlik bir artış görülur ve oniki yaşından sonra ağırlık sabit kalır. İlk iki yılda kartikal noronlar sayıca aynı kaldığı halde hacım olarak hayli gelişme gösterir, sonra gelişme hızı azalır, ergenliğe kadar çok az gelişir. Nöronların yoğunluğunun azalışında benzer oranlar vardır. Beynin kimyasal bileşimi de benzer oranlarda değişim gosterir; en büyük değişim ilk iki yılda görülurken sonraki yıllarda azalır ve ergenlikten sonra hiçbir değişim gorülmez. Bu gelişmeler ve dil olgunlaşması arasında doğrudan bir ilişkinin olup olmadığını henüz bilmiyoruz, ama bunların ilişkili olduğu güç kazanan bir çıkarımdır.

Normal bir dil gelişimi surecinde dil işlevleri genellikle beynin sol yarımküresinde yerleşir. Bunun nedeni büyük ihtimalle başlangıçta sol tarafın diğerine oranla daha buyuk olmasıdır. Bu işlevsel oluşum konuşmanın başlangıcıyla birlikte meydana çıkar ve yetişkinlikle birlikte tamamlanır. İlk bebeklik doneminde beynin her iki yarımküresinin de dil işlevlerini yerine getirmeye muktedır olduğu bir dönem vardır. Konuşmaya başlamadan önce herhangi bir yarımküresi hasara uğrayan bir bebek, sağ ya da sol yarımkürenin hasara uğradığına bakmaksızın, normal bir dil gelişimi gösterme şansına sahiptir. Sol yarımküre bu erken bebeklik döneminde hasar gördüğü takdırde, sağ yarımküre onun işlevlerini üstlenebilir. Ancak konuşmaya başladıktan sonra durum farklıdır. Bu aşamadan sonra sağ yarımküreden çok sol yarımkürede oluşan bir hasarın konuşma özrüyle sonuçlanması daha muhtemeldir.

Olgunlukla birlikte konuşma işlevlerinin sol yarımkürede ne dereceye kadar oluştuğu, 49 yaşında bir hastanın sara çırpınışlarını kontrol için sağ ve sol yarımkürelerinin ameliyatla ayrılışıyla gösterilmiştir. Genellikle her yarımküre vücudun 'karşıt' tarafıyla ilgili faaliyetlerden (duyumsal ve motor - etken faaliyet) sorumludur. (sol - sağ, sağ - sol). Bu nedenle sağ yarımküre vücudun sol tarafını, sol yarımküre sağ tarafını kontrol eder. Normalde yarımkürelerin bağlantısını sağlayan geniş bir bağ vardır ve hastada bu bağ koparılmıştır. Hastanın kişilğinde ve normalin üstündeki zekasında hiçbir değişim olmamıştır. Ancak sağ ve sol yarımkürelerin ilişkisinin kesilmesiyle bazı davranış bozuklukları ortaya çıkmıştır. Hasta sağ ve sol görüş alanındaki objeleri rahatlıkla görebilmiş ancak sağ bölüme düşen yazıları okuyamamıştır. Aynı şeklide sol eliyle anlamlı şeyler yazamamıştır. Konuşmasına sol eliyle ya da ayağı ile eşlik eden hareketleri yapamamıştır. Bir obje sadece sol görüş alanına yerleştirildiğinde veya sol elıne verildiğinde, ona beklenen tepkiyi gösterebilmiş, ama onu adlandıramamış ve tanımlayamamıştır. Bu, belli ki ona ait bilginin beynin sağ yarımküresinde bulunmasından ve sol yarımküredeki konuşma işlevleriyle bağlantısının kopmuş olmasından kaynaklanmaktadır.

Çok genç beyinlerin uyabilme yeteneği gözönünde bulundurulduğunda, genç bir beynin yarımküreleri birbirinden ayrıldığında, dil işlevlerinin her iki yarımkürede birden gelişmesini bekleyebiliriz. Beynin bu şekilde oluşumuna yol açan bu durum bir doğum kazasında ortaya çıkmıştır. Bu bulgu kurbanın yaşının ne kadar genç olursa konuşma yetisinin tekrar kazanılmasının o kadar kolay olduğu gerçeğiyle tutarlılık gösterir, çünkü genç bir beyin yaralanma durumunda daha kolay uyabilir, esnektir. Böylece konuşma işlevleri düz bir doğrultuda gittikçe beynin 'katılaşması' artabilir. Bu da gösterir ki, beynin konuşma için yeterli olgunluğa eriştiği iki yaş dönemi ile uyabilme yeteneğini kaybettiği ergenlık dönemi arasında kritik bir dönem bulunmaktadır. Bu kritik dönemden önce yahut sonra dil kavrayışının oluşumu oldukça zordur. Eğer böyle bir zaman dilimi varsa bu, yetişkinlerin yeni bir dil öğrenmede ve uygun aksanı geliştirmede -uzun yıllar o çevrede yaşamalarına rağmen- büyük zorluk çekmelerine karşı küçük çocukların iki ya da daha fazla dili nasıl kolaylıkla öğrenebildiğini gayet iyi açıklar.

SONUÇLAR

Dilin yalnızca bir insan özelliği olup olmadığına karar vermek oldukça zordur. Önemli olan şudur: Bazı hayvanlar gerçekten dile sahip olsalar bile, dil kavramsal ve kültürel süreçlerimize temel oluşturduğu için insanı diğer canlı-

lardan ayıran ana öğe olarak düşünülebilir. Bir çocukta dilin ortaya çıkışı genellikle çocuğun sosyal çevresinde yaşadığı tecrübelerin bir sonucu olarak düşünülür. Bu bir dereceye kadar doğrudur. Gene de dil gelişiminin bazı boyutlarının çevresel değişkenlerden (çeşitlilliklerden) bağımsız olarak ortaya çıktığının göstergeleri mevcuttur. İnsanın iki yaşından ergenliğine dek süren ve dil kavraması için zorunlu olan biyolojik-temelli bir kritik dönemin varlığı sözkonusu olabilir. Bu zaman dilimi süresince, beyin dil öğreniminin karmaşık boyutları için gereklı fiziksel olgunluğa erişir ve dil işlevlerinin yerleşimi için gerekli uyabilme yeteneğini henüz kaybetmemiştir. Bu devrenin önesinde ya da sonrasında dil kavrayışı oldukça güçtur. Boyle kritik bir dönem çocukların yetişkinlerden çok daha kolay yabancı dıl öğrenmelerinin nedenini barındırabilir.

KAYNAK:

Biology and Social Behavior, The Free Press, New York, 1972, s. 26 - 38; Bölüm 3: Dil.

sözel sanatın kökeni ve erken biçimleri

eleazar meletinsky *
ingilizceden çeviren : celal a. kanat

Ögesi konuşma olduğu için, sözel sanatın öbür sanat biçimlerinden daha sonra ortaya çıktığı anlaşılıyor.

Geniş bir iş şarkıları derlemesinden hareket eden K.Bücher, iyi bilinen kitabı **Arbeit und Rhythmus**'da, iş, müzik ve şiirin erken gelişme aşamalarında tek bir bütün oluşturduğu konusunda bir hipotez formüle etmektedir. Ona gore, bu birliğin başlıca bileşeni iş idi; koşuk ölçüsü doğrudan iş ritimlerinden (dizemlerinden), başlıca şiir janrları (tarzları) da -destan, lirik ve dramaiş şarkılarından gelişiyor. Ne var ki ben, dolaysız üretim etkinliğinden bunun, törensel halk oyunlarındaki genelleştirilmiş yeniden üretimine geçişin sanatın, ya da her durumda, dans, müzik ve tiyatronun gelişiminin önemli bir öncülü olduğuna inanıyorum.

Yüzyılın başında yazılan **Tarihsel Poetik**'inde seçkin Rus duşunürü Aleksandr Veselovsky yalnızca dansın değil, şiirin de kökünun dinsel halk töreni

* **E.Meletinsky**: Bilim (**Filooji**) doktoru, SSCB BA Dünya Yazını Enstitüsü'nde baş araştırmacı, **Dünya Halkları Söylenceleri** ansiklopedisinin danışman editör vekili, uluslararası Pitre akademik ödülü sahibi. Düşünsel ilgi alanı karşılaştırmalı yazınsal incelemeleri, ortaçağ yazınını ve folkloru içermektedir. Bu konularda geniş ölçüde yazmış olup, başlıca çalışmaları **"Edda" ve Erken Destansal Biçimler, Söylencenin Poetiği, Ortaçağ Romanı**'dır.

olduğunu düşünüyordu. Şarkıda sözel öge doğallık müzikle kaynaşıyor, dizemsel ve mimik ögelere tabi oluyordu, metin ise, karakter bakımından geleneksel olana dek, **ad hoc*** hazırlıksız ortaya çıkıveriyordu.

Veselovsky'nın hareket noktası yalnızca sanat türlerinin değil, şiir janrlarının -destan, lırık ve drama- da ilkel bağdaştırmacılığı (syncretism) idi. Veselovsky manzum öykülerin (epos) erken biçimlerini (varsayımsal lırık ve epık karakterini) bu özgün bağdaştırmacılığın bir kalıtı olarak görüyordu. Ona göre, lirik şiir eski koroların çoşkusal çığlıklarından ve "grup öznelciliği"ni dile getiren kısa formüllerden doğdu. Drama'yı, oldukça gelişmiş bır kült nitelıği taşıdığı varsayılan bır dinsel halk törenine götürüp dayandırıyordu. Şairin öncelinin torensel bir koro şarkıcısı ve sonuçta da korobaşı olduğuna ınanıyordu. Halk destanı bıçeminin, koşuk koşutluğu gibi en eski özelliklerının kımileri de, ona göre, torensel koro şarkıcılığından, tikel olarak da, "amıpsel" performanstan (ıcraattan) (yani, ıkı şarkıcının ya da yarıkoronun performansından) kaynaklanıyordu. Ama, (psışık durumlar ile doğal fenomenler arasındakı) "psıkolojık koşutluğu" ilkel anımıstık dünya göruşüne dek gotürüyordu. Birçok tipik anlatısal (narrative) tema ve konunun ilkel dunya goruşünü ve gündelık yaşamın animizm, totemızm, dış-evlılık (ekzogami), anaerkillik, ataerkillik, kandaşlık ve kalıtı daha genç olan oğulun devralması gibi, belirli ozelliklerınden çıktığı söyleniyordu. 19. yüzyılda etnografya ve folklor incelemelerinin biriktirdiği engin malzemenin genelleştirilmesine dayanan **Tarihsel Poetik** sözel sanatın kökenine ilişkin eşsiz ve son derece tutarlı bir kuramdır. Ne var kı, tarihsel poetik yazarının kımı konseptleri de sanatın modern durumu ışığında gözden geçirilmeye gerek gösteriyor.

Birleşık bir bütun olarak dans, müzık ve tıyatronun gelişiminde olağanüstü bir rol oynayan dinsel halk töreninin, şiirin tek kaynağı olduğundan söz edilemez. Destanlar, lirikler ve drama'nın başlangıçtaki tam bağdaştırmacılığıyla ilgili önerme de bır abartmadır. Lırık şiirin kokenini, tikel olarak onun törensel bahar çevrımıyle ılgili şarkılarla bağlantılarını kurarak (Veselovsky ile eşzamanlı bir şekilde, 11-13. yüzyıl ozanlarının liriğini inceleyen Fransız düşünüru G.Paris'in de yaptığı bir şeydir bu) açıklaması ölçüsünde, Veselovsky'nın kuramı çok yararlıdır. Dramanın kült (tapını) gizemlerinden kaynaklanması tartışma götürmez, ama dramanın sonul şekıllenişi yalnız onun kültten ayrılmasıyla değil, aynı zamanda, planlarının bir kaynağı olarak anlatısal folklorun daha gelişmesiyle de koşullanmıştır.

Ne var ki, destanın kökeni kült bağdaştırmacılığıyla böylesine sıkı sıkıya bağlı değildir. Şarkı formu "bağdaştırımsal" temellere işaret eder; ama onun

* **ad hoc**:Bu özel amaç için. (çn)

en arkaık aşamasında anlatısal folklor karma bir şarkı (koşuk) düzyazı biçimi, hatta pür düzyazı biçimi de alır. En ilkel kabileler bile, törenle yanyana, konuşmanın iletişimsel işlevi ölçüsünde fazlaca anlatımsallığa kaçmayan, oldukça gelişmiş anlatısal düzyazı geleneklerine sahiptirler. Bütünüyle şiir dışında yaşadığı hiç de düşünülemeyecek olan söylencebilim bu anlatısal gelenekte çok belirgın bir görünüme sahiptir. Kahramanlık destanları da içinde, bir destan "hücresi" olarak lirik-destansı ezgi kuramı olgusal malzemelerle doğrulanmıyor. Veselovsky'nin söylencelerin rolünü belli ölçüde küçümsemesi ve torenlerin rolünü de abartmasını; onun ilkel bağdaştırmacılığı çoğu kez şiirsel biçimlerin bağdaştırmacılığı gibi yorumlaması olgusu da açıklıyor,oysa gerçeklikte bu, sanat, din ve temel bilim öncesi konseptlerın başlangıç ögelerinin, birincil olarak ideolojik bağdaştırımıydı ve söylencebilim de, bu ideolojik bağdaştırmacılığın beşiği oldu.

1962'de, yani **Tarihsel Poetik**'in çıkışından yarım yüzyıl sonra, İngiliz akademisyen Cecil Maurice Bowra, Veselovsky'nin kuşkularının kımilerini doğrulayan ve kimilerini de reddeden, **İlkel Şarkı** başlıklı bır çalışma (overview) yayınladı. Bowra, şarkının genetiksel açıdan müzik ve pandomım dızemine dek uzandığına, onun temel biriminin de dans ve melodi tarafından desteklenen bir koşuk dizesi olduğuna ve bir metnin, yineleme ve değişim getiren konuşmanın büyülü işleviyle, "dize dize" büyüdüğüne inanmaktadır. Ne var ki, şarkı söylemenin; genelde anlatısal düzyazı bıçimi alan normal söylence anlatı tarzı olmadığına da işaret etmektedır.

Gerçekten, ilkel halkların şiirsel kalıplarının incelenmesi bunların çoğu kez törensel ve lırik karakter taşıdığını gösteriyor (sihirbazların büyuleri, av ve savaş şarkıları, büyülü tarım şarkıları, dua ayetleri, aşk şarkıları, "yergisel" şarkılar, alaycı şarkılar, cenaze ağıtları). Bunlar pek çok betimsel öge, retorik ve törensel sembolizm içeriyor. Bunların içeriği ve biçimi kesin bir şekilde kutsallaştırılıyor; öte yandan, **ad hoc** şarkılar görece daha geç bir kökene sahiptirler ve bunlar da kutsal kurallara dayanıyorlar. Anlatısal öge bır hastalığın nedenine ilişkin açıklamalarla , bir savaş tanrısının ya da ölmüş bir şefin başarılarına ilişkin betimlemelerle, tinlerin eylemlerinin anlatımıyla yahut da, zaman zaman, dünyanın yaratılmasına ilişkin betimlemelerle katı bir şekilde sınırlı oluyor. Genelde şarkılar insan topluluklarının, törensel toplulukların ve çok daha seyrek olarak da, bireylerin kolektif mülkü sayılıyor.

Şarkıların kaynağının, genellikle, tinlerin önerilerinde yattığına inanılır - bunlar genelde, adeta uykuda görülen görüntülerdir. Pueblo Kızılderilileri bır tür yılanın boğumlarına şarkı diyorlardı; Nivkh'ler şarkıları, şarkı söylerken şarkıcının dilinin ucunda oturduğu düşünülen bir tinle özdeşleştirirlerdi, vb.

Biçemsel yapı bakımından törensel şiir lirik şiirlerden aslında daha karışıktır. Şarkılarda, müzik ögesi egemendir ve dizem de **metreye** yakındır. Burada, uyak karakteristik bir özellik değildir, çünkü çoğunlukla, seslerden çok semantik kompleksler yinelenir. Yineleme ve dönüşümün (varyasyon) bir araya gelmesi, karşı-karşıya getirme isteğinin de rol aldığı semantiko-sentaktik koşutluğa yol açar. Önemli olan bir sözcük anadıplosisle -bir dizede bitip, öbüründe başlayan sözcükle-vurgulanır. Alışılagelen metaforik formüllerin yanı sıra, metaforlar da yer alır (zaman zaman, olüm ve hastalık isimlerinin tabulaştırılması dolayısıyla).

İlkel folklorda, anlatısal janrlar çoğu kez, koşuk katışkılarıyla (interpolations) sözel düzyazı olarak var olur; bu katışkılar genellikle karakterlerin monologlar ya da onlar arasındaki diyaloglarla çakışmaktadır ve belirgin bir şekilde, törensel modellerle bağıntılıdır. Tersine olarak, düzyazı parçaları biçemsel açıdan donuktur ve hiçbir müzikal dizem belirtisi göstermez. Söylencebilim, "şiirsel fantezi"nin beşiği ve okulu oldu. Söylencelerin bir özelliği de onların sembolik niteliğidir; çevredeki dünyanın konseptleri her zaman onlarda kişiselleştirilmiş, bireyselleştirilmiştir ve nitelendirilmiş imgeler içinde dile getirilirler. Söylencelerde özne ve nesne ayrılmazdır; sezgisel ve ussal ögeler dengelenmiştir; gerçeklik imgesi bununla ilintili çoşkusal bir tutumla birleşir ve yansıma (reflection), çevredeki dünyada yer alan temel güçleri düzenleme ve aşma anlamında, dönüşümle tamamlanır.

20. yüzyılda soylencebilimsel düşüncenin özgül özellikleri sorunu söylencelerin önmantıksal karakteri ("katılım" vb.) üzerinde ısrar eden Lucien Levy-Bruhl tarafından, keskin bir şekilde formüle edilmiştir; daha sonra da, söylence ve düş temaları oluşturan psikolojik kalıplar kuramını yaratan Carl Gustav Jung, M. Eliade ve başka yazarlar tarafından incelenmiştir.

Jung'un kuramları; yalnızca yazının söylencebilimsel köklerini kabullenmekle kalmayıp, kaçınılmazlıkla tekyanlı abartmalar getirerek, tarihsel-yazınsal sürecin bütününü soylence ve tören içinde eritmeye de hazır olan, yazınsal tarih ve eleştirideki törensel-söylencebilimsel ekol (Maude Bodkin, Northop Frye, Richard Chase ve başkaları) üzerinde etki yapmıştır. Ernst Cassirer özel türden sembolik, ancak ussal bir dil olarak ilkel söylencelerin temelli bir incelemesine girişmiş, ama yenikantçı, soyut-idealistik konumlardan yola çıkmıştır. Yapısal antropolojinin kurucusu Claude Levi-Strauss söylencebilimsel düşünmenin (duyusal düzeyde düşünme, belli bir öğeler takımının kaleydoskopik yeniden düzenlenmesi yoluyla iş gören, dolambaçlı **bricolge** yollardan ereklere ulaşma), eşsiz özelliklerinin sergilenmesini, deyiş uygunsa, neolitik teknolojik devrimi olanaklı kılan bir çözümleme ve sınıf-

landırma gereci olarak, bunun ussal yorumuyla birleştirir.

Levi-Strauss söylencebilimi ilk ve en başta bir düşünme tarzı olarak alıyor, onun anlatısal yanını -bu ikisi her ne denli ayrılmazsa da- büyük ölçüde gözardı ediyordu.

Söylencelerin özgül bir özelliği de, uzak geçmişteki atalarımızın yaşamlarındaki belli olayların sonucu olarak dünyanın yaratıldığı bir zamanda, çevredeki dünyaya ilişkin düşüncelerin, onun ögelerinin kökenine ilişkin özetler biçiminde aktarılmasıdır. Böylelikle, "anlatısal nitelik" söylencenin temel yapısının bir kısmını oluşturur. Bu uzak ataların (zaman zaman, totemsel ya da zoo-antropomorfik nitelikteki) kendileri; hem demiarg'lar * olarak, hem de ateşi, av silahlarını, tarım gereçlerini, başka kültürel nesneleri, ayrıca da, bir dizi doğal nesneyi (ışığı ve kimi hayvan ve bitki türlerini) elde eden (hatta, bazen de tinlerden ya da tanrılardan çalan), deyiş uygunsa, "kültür kahramanları" olarak, eşzamanlı biçimde ortaya çıkarlar. Kültür kahramanları zaman zaman doğal ve toplumsal düzeni de kurdular, denizlerin yükselme ve çekilmelerini, yıllık mevsimleri, dişevliliği ve akrabalık örgütlenişini denetlediler, çeşitli törenleri ve ortak yasa normlarını da getirdiler.

Protoata -demiarg- kültür kahramanı, ilkel folklorun bu merkezsel karakteri genellikle çeşitli tinler ve tanrılar tarafından temsil edilen denetimdışı doğal güçleri değil, akrabalığı ya da kabile topluluğunun kendisini modelleştirir. Kültür kahramanı imgesi, özgül bir tarzda, ilkel ideolojik bağdaştırımacılıkla biraradadır. Bu imge bir tanrıyaratıcı biçiminde gelişebilir, ama daha çok, hakiki bir dinsel tapınma öznesinden ziyade, gözde bir perimasalı yahut destan kahramanı durumuna gelir. Sihirli güçler, keskin zeka ve ustalık kültür kahramanına yorulan özellikler arasındadır. Onun özgül etkinlik alanı, yaratmanın ya da nedenbilimsel (etiolojik) söylencelerin sınırları içine girmektedir; ama kültür kahramanları kaos güçlerini somutlaştırmaya, canavarlarla savaşmaya ilişkin protokahramanca masalların (düzeni başlangıçtaki kaosa sokarak, yahut şeytanı güçlerle savaşarak, kaosun evrene dönüştürülmesi her söylencebilimin ana içeriğidir), ya da, açgözlü yahut hırslı bir hokkabazın (trickster, dolap-çeviren) yaptıklarıyla ilgili komik öykülerin bir çevrim odağı durumuna da gelebilir. Bu hokkabaz, kural olarak, ya kültür kahramanının erkek kardeşidir (bu durumda, doğa/kültür'ün kötü ögelerinin yaratılmasına, yapımına ya da korunmasına katılabilir), yahut da onun kendi **alter ego**'sudur.** Hokkabazın muziplikleri zaman zaman, kahramanın kendi olumlu "kültürel" davranışlarını gülünçleştirir. Bütün olarak, protoata kültür kahramanlarının ve

* **Demiurge**.Platon felsefesinde evreni düzenleyen tanrı. (çn)

** **Alter ego**:İkinci kişilik. (çn)

hokkabazlarının masalları ilkel söylencebilimsel destanı oluşturur. Bu çerçeve dışında, insanın tinlerle ilişkileri konusundaki yerel türden gelenekler içine giren masal ve efsaneler yaratılır, ama bu arkaik öykülere de söylencebilimsel sanılar sızmıştır.

Gelişmemiş ayrımlaşmasıyla, ilkel sanatın ideolojik ve janr bağdaştırmacılığına söylenceler egemendi. Söylence ve tören (sözel ve sözel olmayan) ilkel sanatın ve genelde ilkel kültürün kuramsal ve pratik yanlarıdır. 20. yüzyılın ilk yarısındaki Batı Avrupalı "törenciler" (Charles Robertson-Smith, James Frazer ve onun izleyicileri -R.Harrison, F.Raglan, Sidney H. Hook, E.James ve başka birçokları) söylenceyi törensel olanın bir yankısı gibi kabul ederek, törensel olana öncelik vermek eğilimindeydiler. Yalnızca, kahramanların, bir kabilenin tam üyeleri, yahut büyücü ya da şef olarak kabileye kabul edilmesiyle ilgili söylenceler, yahut, törensel gizemleri gerçekten yansıtan tanrıların ölümü ve yeniden dirilişiyle ilgili söylenceler değil, fakat, yazınsal janrların yanı sıra, tüm ötekı söylenceler de -perimasalı (P.Saintyves), kahramanlık destanı (E.Mırcaux, G.R.Levy, R.Carpanter, Jan de Vries), gerçekte bütün ilkel ve eskı kultür- doğrudan törenlere dek uzanmaktaydı. Ne var kı, kökü törenlere bağlı olmayan ve törensel eşdeğerlere bile sahip olmayan söylenceler vardır. Claude Levy-Strauss gibi kimi yazarlar söylencenin törensel olana göre öncelik taşıdığına sıkı sıkıya inanırlar.

Gerçeklikte, bu iki alan da, davranış (tören) ve düşünme (söylence) ilkel toplumda birbiriyle sıkı sıkıya ilintilıdır ve değişmez bir şekilde etkileşirler. Söylencenin mi, yoksa törenin mi önceliği sorusu (adeta) bir yumurta-tavuk sorunudur. Söylence ve tören, geçmişteki ataların tek ve adeta rastlantısal olan eylemlerine şimdi denk düşen zorunlu yineleyici törensel eylemlerle özdeş bir semantiğe sahiptir.

Belli halkların arkaik kültürlerinden gelen, onların kültüründe etnografik açıdan ayakta kalmış özellikleri koruyan veriler kullanılmaksızın, sözel sanat da içinde, kültür tarihindeki en eski aşamalar yeniden yapılandırılamaz. Kuşkusuz, böylesi karşılaştırmalar her bir halkın özgül tarihini hesaba katmalıdır. Kimi örneklemeler aktaralım:

Önce, Avustralya yerlilerinin en arkaik kültürünü ele alacağız. Avustralya söylencelerinde, ilk ataların uzak erken zamanları ve dünyanın yaratılması birçok isimler altında ortaya çıkar ve bunların kimileri "düşler" olarak deşifre edilir. Bu ise, tarih öncesi söylencesel çağın, eşzamanlı olarak, tarihötesi zaman gibi, zaman dışı zaman gibi düşünulduğünü kanıtlar. Bu, düşlerde ve düzenli yinelenen törenlerde yeniden üretilebilir. "Düş çağı" bir göreli bolluk dönemi olarak düşünülür; ama bu eğilim, geçmişin daha sonraki destansı

idealızasyonuna göre, çıplak bir şekilde fark edilebilir. Söylencebilimsel atalar mikro (ya da mezo) kozmosu akraba ya da kabile topluluğunun beslenme alanlarını belli yollar boyunca dolaşırlar; bu dolaşmalar zaman zaman kaçma yahut izleme niteliği alırdı. Manzaranın ya da bitki dünyasının çeşitli ozellikleri; insanın ilk atalarını yaşam etkinliğinin (çoğunlukla totemsel yahut zooantropomorfik -kangurular, opossumlar, yaban kedileri, kertenkeleler, vb.) sonuç ve anıtlarının kamp izleri, bilinçli çabaların ürünleri, bir kayaya, bir ağaca yahut bir törensel **churinga**'ya şekil verme yerleri olduğunu kanıtlamaktadır. Kamp ya da şekil-verme siteleri, klanın totemsel hayvan yahut daha seyrek olarak, bitki türlerini artırma için, kabul törenleri ve **intichiuma** törenlerinin düzenli olarak yapıldığı totemsel merkezler durumuna geliyordu. Dişevliliği getirme, ateş yakma, taş balta ile başka silah ve gereçler bulmanın yanı sıra, bu atalar tarafından kabul törenlerine geçilmesinin ilk ataların en önemli "kültürel" eylemleri olduğuna inanılıyor. Kabul toreni, zaman zaman, ılk denızlerin kıyılarında yaşayan "larvalar" olarak algılanan insanların yaratılmasındaki sonul eylem gibi düşünülüyor (yerkürenin okyanustan doğması yaygın bır söylencebilimsel temadır). Burada betimlenen söylence tıpi Orta Avustralya kabılelerinin (Aranda, Dieri, vb.) karakterıstik özelliğidir.

Kuzey ve Güneydoğu kabilelerinin söylenceleri, tarihsel ataların yanı sıra, "totemüstü" söylencebilimsel kahramanların daha genel ve daha az arkaik imgelerınden de söz eder. Kuzeyde, bunlar yaşlı kadınların -bekareti simgeleyen anaerkil protoanalar (Kunappipi, Kliarin-Kliariri, Kadjari)- kızkardeş gruplarının (Waawluk, Junkgowa) ve bunlarla birlikte giden gokkuşağı yılanlarının (rainbow serpents) imgelerıdır; güneydoğuda ıse, "baba", ataerkıl protoata imgesiyle (Nurundere, Koin, Biral, Nurelli, Bunjil, Baiame, Daramulun bu atanın çeşıtlı isimleridir) karşı karşıyayız. Bu varlıklar "yaratıcı" ve "kültürel" işler görürler ve kabulle sıkı sıkıya da ilintılidirler. Kabulün bir yansıması da, tikelde, yaşlı bır kadın yahut gökkuşağı yılanı tarafından yutulan çocuklar tema'sıdır (geçici ölümü yahut yeniden dirilişi sımgeler). Bu ve başka kimi tema'lar (yaşlı bir kadın tarafından çocukların ya da insanların öldurulmesı, gökkuşağı yılanı yahut oğlu tarafından kızkardeşlerin kaçırılması) yaşlı kadına bir perimasalı cadısının, gökkuşağı yılanına da bir ejderhanın kimi özelliklerini vermekteydi.

Avustralya söylenceleri dinsel törenlerle sıkıca bağlıdır. Gençlerin tam anlamıyla topluluğa üye kabul edilmesi törenleri sırasında, çeşitli söylenceler sahnelenir. Göksel bir dostluk atası ile kabul töreni arasında, protoanalara ilişkin söylenceler ile Kunappipi kült gizemleri arasında doğrudan bir bağlantı vardır. Ne var ki, bir söylencenin planı (kurgusu) ile buna denk düşen

tören arasında önemli ayrışımlar da olabilir. Bir ve aynı söylence çeşitli törenlerle ilişkili olabilir ve tersine, törensel eşdeğerleri olmayan soylenceler ve söylencebilimsel eşdeğerleri olmayan törenler de olabilir. Çağdaş Avustralyalı etnograf William Edward Hanley Stanner'in inandırıcı bir şekilde gösterdiği gibi, törenler ile söylencelerin izomorfik (eşbiçimli) olması farklı bir konudur -onlar kendi semantikleri bakımından yalnızca benzerliklere değil, özdeş bir gizemsel yapı tipine de sahiptirler. Söylence ile toren arasındaki farklılık, zaman zaman, törenin daha esoterik (içsel, batıni) tipte olduğunun bir belirtisidir. Kabul törenlerinin temelde cömert koruyucusu, bu yüzden, söylencede kötünün taşıyıcısı olarak -örneğin, çocukları çalan yahut öldüren şeytani bir varlık- ortaya çıkabilir.

Avustralyalılar arasında, hem tören içinde hem de dışında, farklı sanat türleri ve şiirsel janrlar arasında sıkı bir tematik bağ vardır. Merkezi Avustralya kabilelerinde söylenceler, danslar ve şarkıların hepsi de kahramanın "düş çağı"ndaki gezilerini betimler, ama bunlar arasında fark vardır. Totemsel atalarla ilgili bir söylencenin ana özgül özelliği onun, gezi yollarını özetlemesi ve manzaranın özelliklerini açıklamasıdır; şarkıların özgül özelliği övülen söylence kahramanları, dansın özgül özelliği de öykünen totem hayvanlar, onların görüntüsü ve alışkanlıklarıdır. Düzyazı söylencelerden ayrı olarak, şarkılar lirik destansıdır ve çok çoşkusaldır; bunlar yaşlı insanlardan oluşan koro tarafından, genizden yapılan terennümlerle icra edilir. Bir dörtlüğün tüm sözcükleri tek bir sözcük olarak telaffuz edilir. Şarkılardaki sözcüklerin birçoğu arkaiktir, ya da, komşu dillerden alınmıştır ve bu, onların dinleyiciler ya da icracıların kendileri üzerindeki çoşkusal etkisini zayıflatmaz. Avustralya şarkılarının karakteristik özelliği, ikinci dizenin birincisini yinelemesi ve açıklamasıyla, semantik-sentaktik koşutluktur. Soylenceler, şarkılara göre daha büyük bir buluş özgürlüğü sergiler. Kabul-edilmeyenlere söylenen söylenceler ataların gezi yollarıyla ilgili kutsal bilgileri içermez -bunların kurgusunda daha büyük bir çeşitlilik vardır. Yerlilerin kendileri, kabul-edilmeyenler için söylenen böylesi söylenceleri kutsi (sacral) söylencelerle karıştırmazlar; birinciler, adeta, söylenceden perimasalına doğru ilk adımı niteler. Avustralya folkloru, perimasallarının bir başka kaynağını daha oluşturan, tinlerle ilgili birkaç yerel gelenek de tanımaktadır.

Avustralya folklorunun Okyanusya folkloru ile karşılaştırılması, sözel, tikel olarak da, anlatısal sanatın şekillenmesindeki başka aşamalara ışık tutmaktadır. Örneğin, Papoua'lar ilk çağlarda yaşayan atalarının (Arind-Anim söylenceleri bunlara **dema** der) doğayı, bitki ve hayvan örtüsünü, avcılık ve tarımcılık gereçlerini, yerleşik adetleri, vb. de yarattığına inanırlar. Onlar

ölünce, tahıllara, tinlere ve göksel bedenlere dönüşuyorlardır. Kültür kahramanlarının ve kabul törenleri koruyucularının özelliklerini birleştiren ve bahçesel (hortikültürel) büyuyle sıkıca bağlantılı olan Rigenmuha, Sida ve Kwoyam Güneydoğu Avustralya söylencelerinin evrensel "babası"nı andırır uzaktan. Papoua'lar da güçlü söylencesel yılanlara ilişkin çiftdeğerli imgelere sahiptirler; ama öte yandan, canavarlarla ve insan-yiyenlerle (yılanlar, kuşlar, dev domuzlar, vb.) savaşan ve ölümcül kanlı çatışmalara katılan, dögüşkenliğe ve bir kahramanın direngenliğine sahip karakterlere de sahiptirler. Kimi Papoua kabileleri ve tüm Malenezyalılar arasındaki folklorik ve söylencebilimsel karakterler kardeş olan kültur kahramanlarıdır; bütün bir grup ya da bunlardan yalnızca ikisi var olabilir (sözgelimi, To Kabinana ve To Karvuvu, Zeki Tagaro ve Ahmak Tagaro, Tagaro ve Suhematua). Bunlardan biri yararlı doğa ve kültür şeylerini, öburu de kotülerını (zaman zaman, başarısızca oykünme yoluyla) yaratır. Malenezyalılar şarkı ve söylencelerın yanı sıra, kabiledeki adamlarca kovulan ve orman tinlerince barındırılan kuçuk bır yetim konusundaki ilkel perimasallarına ve tınlerle çatışmalarla ilgili birçok yerel geleneğe sahıptir.

Okyanusya'daki en yüksek kültürü temsil eden Polınezyalılar da Tangaroa ve Rongo biraderlere kültür kahramanlarının özellıklerını yorarlar; ama Malenezyalı Tangaro'dan (Tagaro) farklı olarak, Tangaroa göksel tapınağın buyük tanrılarından birisi durumundadır. Oysa Polinezya'da, tanrısallaştırılmış kültür kahramanı Maui bununla yanyana şekillenir (ateşi yakan, tara'yı yetiştiren, balıkları tutan, rüzgarları dindiren, vb. odur); ereklerine ulaşmak için Maui sık sık hileye başvurur. Bu hokkabazca özellıklere sahıp olduğu halde, Maui, perimasallarının haksızlık gören, ama galıp gelen, anababasınca terkedilip, kardeşlerince eziyet edilen erken doğmuş genç oğlu olarak sunulur. Polenezya'da, kahraman denizciler, çeşitli adaların ilk yerleşikleri ve buralarda oturan kabilelerin ataları konusundaki efsaneler de popülerdir. Bunlar da, deniz canavarlarını ve kabilenin duşmanlarını bertaraf edecek, kahramanca yetilerle donatılmışlardır. Paleo-Afrıkan (Bushman-Hottentot) folklorunda, Avustralya ve Papoua kültür kahramanlarına benzeyen ve ayrıca, büyücülük ve hokkabazlık yetileriyle donatılmış (karş. Bushman Tsagn) totemsel demiarg büyükbabalar vardır. Başka Afrika halklarında da, kültür kahramanları kısmen zoomorfiktir (fil, kaplumbağa, bukalemun, köpek, karıncayıyen, örümcek ve gelincik). Herero'lar arasında Mukuru, Zulu'lar arasında Unkulunkulu ve Suta-chwana'lar arasında da Morimo bütünüyle antropomorfik kültür kahramanları ve ataerkil atalardır. Mwari, Mulungu ve Kalunga yalnızca kahraman olmakla kalmaz, ayrıca gökgürültüsü de çıkarırlar.

Dahomey-Fon folklorunda, kutsanmış söylencesel büyücü, hokkabaz ve haylaz Legba ile perimasalı hokkabazı ve oburu Io en belirgin şekillerdir. Sık sık, yarızoomorfik kültür kahramanları da, eşzamanlı olarak, hızla gelişen hayvan perimasallarındaki hokkabazlar gibi şekillenir. Raven folklorunun ortak kökenine ilişkin bu eşsiz olgu ve bunun, daha sonraları, Asya ve Amerika'da yalıtık gelişimi; arkaik sözel sanatın, söylencesel bir kahramanın yaratıcı ve büyülü eylemlerine ilişkin efsanelerden (saga) onun şeytancasına komik dolaplarına ve daha sonra da, kahramanca bir yaşam (özellikle, kahramanca bir çocukluk) ile, daha geniş aile ve soy çevrimlerine ilişkin temalara - onun çocuklarının kahramanca başarılarına ilişkin öykülere evrimleşmesinin - kimi çarpıcı özelliklerini saptamaya olanak vermektedir. Yukaghir'ler ve Samoyed'ler arasında Daiku-Debegei'ye ilişkın Sibirya çevrimleri ile, Ob Ugrian'lar arasında Ekwa-Pygris çevrimi Raven söylencebilimsel destanlarının tipolojik koşutlarıdır. Söylencelerden ve söylencebilimsel perimasallarından ayrı olarak, Kuzey Amerika yerlileri ve özellikle Uzakkuzey Sibirya halkları genellikle şarkı sözleri içinde icra edilen, sayısız kahramanca perimasalına ve kabileler ile klanlar arasındaki kandavalarına ilişkın düzyazı efsanelerine sahiptirler.

Şimdi, janr farklılaşması sürecini tarihsel morfoloji açısından, daha dikkatli bir şekilde ele alalım. Kültür kahramanları/hokkabazlarıyla ilgili ilkel söylencebilimsel destanlar, gördüğümüz gibi, pikaresk (ayaktakımıyla ilintili) (hayvan hokkabazlarla ilgili perimasalları şeklinde gelişen) öyküleri ve canavarlarla savaşmak konusundaki protokahramanlık efsanelerini birleştiren yaratma söylencelerinin belli bir janr bağdaştırmacılığını içerir. Bu çevrimler içinde yavaş yavaş janr farklılaşmasıyla birlikte, bunların dışında da aynı süreç yer alır. Arkaik "ilkel" folklorda, söylenceler ve perimasalları yalnızca farklılaştırılmaya başlanmış olurlar. Yine de, yerliler perimasallarının embriyonik biçimleri ile söylenceler arasına, terminolojik bakımdan farklılık koyarlar: Karş. Tsimchian Kızılderilileri arasında **adaox** ile **malesk**, Chukchi'ler arasında **pynyl** ile **lymnyl**, Malenezya'da **kukvaneko** ile **kirivina**, Dahomey-Fon'da **hvenoho** ile **heho**, vb. Bunlar kutsal-olmayana karşı kutsal, tam doğru olmayana karşı tam doğru, kosmik ölçekte olana karşı kişisel yahut ailesel ölçekte olan şeklinde farklılaşır. Söylencesel çağın yerini yavaş yavaş perimasalı çağı alır; nedenbilimsel sonuçlandırma süsleyici bir duruma gelir ve sonra da sönümlenir; asıl söylencebilimsel karakterlerin yerini büyüsel kökenli kahramanlar ya da büyülü güçler tarafından korunan kahramanlar alır; söylencebilim giderek alışılagelen perimasalının özelliklerine bürünür. Söylencelerde, özgün edinim (acquisition) kosmik nesnelerin

ortaya çıkışı gibi şekillenir; oysa gelişen perimasallarında edinim yeni değerlerin, birey yahut organik bir topluluğun çıkarları doğrultusunda yeniden dağılımı olarak şekillenir ve değerlerin kendileri de, doğa ya da kültür ögelerinden çok, kahramanın genlik ögeleri -besinler, büyülü nesneler, kadınlar, vb.- olurlar.

İlkel folklorda, söylence ve perimasalı özdeş bir yitikler ve edinimler zinciri yapısı taşır. Bir "yoksunluk" ile bir "edinim" arasında, demiarg kültür kahramanının yaratıcı bir eylemi, perimasalı kahramanının sınavı ya da ustalığı, yahut hokkabazın kurnazca hilesi gelir. İlkel kültürde, söylencenin perimasalına dönüşümü tamamlanmış değildir ve belli bir ölçüde, janr farklılaşması bağdaştırmacılığını gizler. Zoomorfik ögeleri barındıran totemsel söylencebilimsel hokkabazların kutsallıktan çıkarılması hayvanlarla ilgili masallarla, daha sonra da fabl'larla ve gündelik masallarla sonuçlanır (**Roman de Renard** tipi Ortaçağ hayvan destanları da bu kaynağa uzanırlar).

Kahramanın tam olarak antropomorfikleştirilmesi ve idealleştirilmesi, onun (kısmen, söylenceleri ve yerel gelenekleri aşma yoluyla) söylencebilimsellikten çıkarılması büyüsel-kahramanlık masallarının ve asıl büyüsel masalın gelişimi için öncüllerdir. Canavarları alteden, babaları güneş tanrısınca ya da kötü amcalarınca, anasının kardeşince -olası bir gelinin gönlünü çalmak da içinde- çeşitli başarılar elde ederek sınanan biraderlerle ilgili, yukarıda anılan Kızılderili söylencebilimsel perimasalları, yahut, akraba Hem konusundaki, yani Tahaki, Karihi ve Rata konusundaki benzeri Polinezya perimasalları. Hepsi de, perimasallarının kahramanlık versiyonlarıdır (bunlardaki karakterler kutsanmış kabile şeflerine benzer. Karş. Prensler ve çarevıçler konusundaki Avrupa perimasalları). Kabiledeki insanlarca rahatsız edilen, toplumsal bakımdan dışlanmış yoksul bir yetime ilişkin, Malenezya, Tibet ve Burma'nın dağ kabileleri ile, Eskimo'lar, Paleosyalılar ve Kuzey Amerika Kızılderilileri arasında yaygın olan masallar -dışlanmış, ancak sonuçta zafer kazanan genç biradere (Budala) yahut üvey kızkardeşe (Sinderalla) ilişkin Avrupa perimasalları gibi asıl büyüsel masalların bir embriyonu olarak görülebilir. Malenezya'da bu karakteri, klan ahlakına göre bellibaşlı koruyucusu olması beklenen amcasının karılarının kurbanı olan bir yetim temsil eder. Kızılderililer arasında ise, bir köyün kıyısında büyükannesiyle birlikte yaşayıp, herkesce küçümsenen ve kınanan Pis Çocuk yahut Yanık Ten'dir. Ne var ki, tinler bu yetime tam bir sempati besler ve kabile toplumunca anlaşıldığı şekliyle, toplumsal adaleti yerine getirirler. Kızılderili perimasallarında, yetim seçkin bir avcı, magus ya da şaman olur, Malenezya'da ise gizli bir erkek toplumunda yüksek düzeylere ulaşır.

Söylencebilimsel perimasalının kurguları, bir yandan, ilkel söylencelerle, törenlerle ve kabile adetleriyle ayrı bağları ortaya serer; öte yandan da, Euroasya büyü masalının bellibaşlı kurgu türlerini öngörür. Büyülü nesneler, (kültür kahramanı söylencelerine dek uzanabilen) iksirler arama ve elde etme temaları, ya da av şansı armağanı veren, ama sonra, evlilik tabularının çiğnenmesi nedeniyle, seçilen kişiyi terk eden şaşırtıcı karılar (kocalar) temaları (totemciliğe dek uzanabilirler) hep bu turdendir. Bir devin tutsaklığı altında tutulan, sonra ondan kaçan bir grup çocuğun öyküsü (kabul törenlerine dek giden bir oyku), başka dünyalara giden ve buralarda tutsak edilen guzel kızları kurtaran gezginlerin öyküsü (karş. hasta ya da ölü bir kişinin ruhunda iz süren bir şamanın gezileri) vb. de buraya girer. Bu birincil soylencebilimsel kurgular;klan ilişkilerinin dağılmasını, son çözümlemede, bir perimasalı ailesi içindeki çekişme gibi yansıtan dışlanmışlar -genç birader, üvey kızkardeş, (erkek ya da dişi) Sinderella'tema'sıyla örülür. Söylencebilimsel perimasalından ayrı olarak, klasik perimasalı (Avrupalı olanı), (belirsiz perimasalı çağlarına işaret eden) başları ve (olayların fantastik doğasına işaret etmeyi olanaksızlaştırma kategorisi kullanan) sonuçlarının da işaret ettiği gibi, açıkça fantaziye yönelliktir. Kahramanın başarısı ya da yenilgisi, artık, büyulü yonergelerle uyuşmasından ya da onları çiğnemesinden yahut da şamanın ayartmasından değil, daha çok, kahramana yardım eden mucize-yaratıcısının doğru tutumundan ileri gelir. Dolayısıyla, iki ya da daha fazla sınavın daha karmaşık bir hiyerarşik yapısı ortaya çıkar: Ön sınav, daha sonra, asıl sınavdaki kahramanın yerine iş gören bir mucize-yaratıcısının kazanılmasına yol açar. Asıl sınavın sonucu şanssızlıktan kurtulma ve çoğu kez de, bir prensesin gonlünü çelme ve bir krallığın yarısını kazanmadır ki, bu da, aynı zamanda, "ikincil" kahraman için toplumsal konumun yükselmesidir, dışlanan kişi için bir zaferdir. Yazara bir yiğitliği göstermeyi ve yalancıları reddetmeyi amaçlayan, ek bir üçüncü sınav da zaman zaman betimlenir.

Arkaik söylencebilimsel masal, buyusel masalın tam anlamıyla şekillenmesinden önce bile ve ondan bağımsız olarak, eski kahramanlık masalını ya da masal-şarkısını üretir ve burada, düşmanlarını yalnızca şamanın ve yardımcı tinlerin gücüyle değil, kendi yerekliliği ve fiziksel kuvvetiyle de yenen kahramanın kendi kişiliği, hiperbolik bir tarzda betimlenir (klasik örnekleri Nivkh'ler arasında **nastund**, Nanai'ler arasında **ningman**, Nentsi'ler arasında **syudbabts** ve kısmen de **yarabts**, Hant ve Evenk'ler arasındaki masal-şarkılarıdır). Asıl temalar kahramanın kendi sözlüsünün gönlünü çelmesi, insan yiyen tinlerle çarpışmalar ve kanlı çatışmalardır. İlk atalarla ilgili saga'lar kahramanlık destanlarının kimi özellikleriyle -geniş destansı çevrim-

lerın yapılandırılması ve kabilenin kolektif yazgısına, geçmişine ilgi- yanyanaydı.

Kahramanlık destanlarının ögelerine kabileler arası savaşlarla ilgili efsanelerde de rastlanabilir; ancak burada, karakterlerin idealizasyon düzeyi kahramanlık masallarındakinden çok daha düşüktür ("çekişme çağları"ndan gelen Chukchi derlemelerinde olduğu gibi, ara biçimler de vardır). Bununla birlikte, akrabalık yapısının çözüldüğü, ama etnik konsolidasyonun henüz devlet örgutlenmesi aşamasına ulaşmamış olduğu arkaik aşamada, tarihsel efsaneler kahramanlık destanlarının oluşumunu etkilemedi. Erken destan biçimleri ilk atalarla , kültür kahramanlarıyla ilgili ilkel söylencebilimsel saga'ların ve kahramanlık masalının ya da masal-şarkının gelenceklerini doğrudan surdurdüler. Arkaik destanlar -Karelian-Fin şiirleri, Sıbirya'nın Turkik ve Moğol halklarının kahramanlık şırleri (özellikle Yakut **Olonho**'u), Kuzey Kafkasya'nın Nart saga'ları, Sümer-Akad **Gılgamış**'ı ya da eski Iskandınav **Edda**'sı, Tıbet-Moğol **Gesar**'ı benzeri destanların kımı ögeleri gıbı- söylence ve perımasalı dılini genişçe kullanırlar; ancak klasik aşamada, kahramanlık destanları tarihsel efsane dılının lehinde olacaktır (yine de, bunlar da söylencebilimin çarpıcı kalıntılarını ıçerirler (-karş. **Odyssey, Ramayana, Beowulf, Sasuntzi Davith).**

Arkaık destanlarda, destan zamanı genelde hâlâ, dünyanın yaratılmasıyla ilgili söylencesel zaman olarak betimlenir (yalnızca, klasik destan bıçımlerinde destan zamanı Mikenya, dört Oirat devleti, Charlemagne ya da prens Vladimir ımparatorlukları gıbi, gorkemli eski devletler dönemi, yahut da, büyük "tarihsel" çatışmalar -Truva Savaşı, Kuru Meydan Muharebesı ya da Kosovo Polje- evresi durumuna gelir). Kabilenin geçmişi insanın kökeniyle ılgili bir anlatı biçiminde, gerçek insanlar tarihi olarak betimlenir (destan kahramanı, zaman zaman, bir münzevi gibi algılanır). Tüm arkaik destanlarda, özgün yaratılış çağına yollamalar vardır. **Kalevala**'dakı Vaınamöinen ve Nart saga'larındaki Sosruko, dünyanın yaratılma eylemindeki rollerini anımsarlar. Vainamöinen, Sosruko, Yakut Er Sogotoh, ayrıca da, kısmen Gılgamış ve başka kimi karakterler kültür kahramanlarının tipik işlerini yaparlar. Er Sogotoh'un (sözcüğü sözcüğüne "münzevi") Yakutlar'ın ilk atası olduğu düşünülür ve tehhalık tema'sının kalıntıları Sibirya'nın Türkik-Moğol destanlarının, İskandinav Sigurd'unun ve Kalmuk Jangar'ının birçok kahramanıyla bağıntılı olarak yer alır. Çeşitli kabilelerin kökenlerinin uzandığı ata imgeleri kimi Kafkas Nart saga'larında ve Ermeni destanlarının daha eski kollarında şekillenirler. Özellikle Vainamöinen ve Sosruko örneğinde, kahramanlık niteliğini hâlâ bir büyücülük havası kuşatmıştır. Çelik vücutlu Nart Batradz, gö-

rünürde, kendi üstün fizik gücüyle zafer kazanır, ama bu güç söylencebilimsel açıdan hiperbolize edilmiştir: Kendisi bir ok ya da bir kılıç durumuna gelir, bir gökgürültüsü ilahı yahut bir kılıç tanrısı olarak biçemlendirilir. Canavarlarla savaş arkaik destanların ana tema'sıdır; kahramanların, destan "kabileleri" (Nart'lar, Yakut **ains** / ayin -çn./ kahramanları, kültürlü Mezopotamya kentleri, vb.) sürekli olarak, "şeytani" kabilelere ya da çeşitli canavarlara karşı savaş verirler. Canavarlarla çarpışma kimi klasik destan anıtlarında hâlâ belli bir yer tutar (**Ramayana, Gesariada, Beowulf,** Rus **bylinas**'ı, vb.). Destan düşmanları görece yakın zamanlardaki tarihsel düşmanlar (Tatarlar, Türkler, vb.) durumuna gelir. Canavarlara, çoğunlukla **Kalevala**'daki "Kuzeyli hanım", Khakass şiirlerindeki şeytani kuğu-kızlar gibi, arkaik bir anaerkil "hanım" imgesi başkanlık eder. (Karş. **Beowulf**'da Grendel'in anası, Kelt saga'ların da Kraliçe Medb, vb.). Kahramanların kendi kabilesindeki anaerkil "hanım" imgesi Nart saga'larında eşsizdir (Şetana).

Destansı masallarla bağlantılı arkaik aşamada yiğit, vahşi, inatçı destan kahramanı karakterler doğdu -Nart saga'larında Batradz, Ermeni destanlarının en eski kısımlarında "öfkeli Sasuntzes" ve Mger, Gürcü Amıranıanı, "öfkeli Gılgamış" gibi. Onların birine teslim olmaması onları ilahlar katına çıkarır. Klasik destanlarda bu karakterler daha parlak ve daha derindi (en çarpıcı örneği Aşil'dır; ayrıca, karş. Rus kahramanları ya da Roland), ama ilahlar katına çıkmanın yerini, bir destan kralının yahut yüce bir şefin yüce gücüyle çatışmalar alıyordu (Alfonso VI'ya karşı Cid, Prens Vladimir'e karşı III'ia Muromets, vb.). Gerçi bu çatışmalar, janrın gerektirdiği gibi, uyumlu bir şekilde giderilıyordu.

Kahramanlık destanlarının, folklor aşamasında çoktan şekillenmiş olan ve daha sonra da, yazındaki hazır janrla birleşen en önemli janr olduğu anlaşılmaktadır.

KAYNAK:
Social Sciences, 1986/1

sanat dilinin çözümlenmesi

umberto eco
fransızcadan çeviren:yakup şahan

Kendi kendine devinen yapılardan **bizim içlerinde devindiğimiz** yapılara değin, çağdaş poetikalar, bakış açılarının devingenliğine ve yorumların çokluğuna işaret eden bütün bir dizi biçim öneriyorlar. Ancak, daha önce de gördüğümüz gibi *, gerçekte hiçbir sanat yapıtı "kapalı" değildir; her yapıt, belli bir görünüşün ötesinde, sayısız olası "okuma"ya yatkınlık gosteriyor.

Şımdı, her sanat yapıtını bir açılış durumuna getiren şeyi derınlemesıne çözümlemek ve bugünkü kasıtlı açılışın buna nasıl bağlandığını ya da ondan nasıl ayırt edıldiğini araştırmak yerinde olacaktır.

Başka bir deyişle, sanat yapıtının niçin "açık" olduğunu, bu açılışın onun yapısında nasıl yer aldığını ve açılış ayrımlarının hangi yapı ayrımlarına karşılık olduklarını anlamaya çalışacağız.

BİR UZLAŞMA YERİ OLARAK VE BÜTÜNLÜK OLARAK ESTETİKSEL NESNE

Kır görünümleri resimlerinden **Parma Manastırı**'na varıncaya değin her sanat yapıtı, sayısız tadımlara açık bir nesnedir. Hem de yaşanılan anın kap-

*Umberto Eco: Açık Yapıt Poetikası. **Yeni Düşün** Kış 90 çev. Yakup Şahan

rıslerını yapıtın üzerinde toplayacak bir öznelliğın tum yapıp etmelerine, yapıt bır basıt vesile olduğu için değil,tersıne, yapıt, kendi başına, bıtıp tukenmek bılmeyen bir deneyin kaynağı olduğu ve bu deney, çeşıtlı yollarla yapıtı aydınlatarak, her defasında yeni bir yanını ortaya koyduğu ıçin, böyle bir nesnedir.

Estetiksel deneye genelde uygulanagelen evrensellik kavramı, kısaca, bu fenomene bağlıdır. "Hipotenüsün karesi öbür iki kenarın karelerinin toplamına eşittir" dedığımiz zaman, her yerde geçerli bır yasayı ortaya koymuş oluruz; ama bu, gerçekliği çok iyi belirlenmiş, bir tek ozelliğini belirtir. Buna karşılık, bir dize ya da bir şıir okunduğunda, soylenılen sözcükler, onların anlamlama olanaklarını sonuna dek tuketecek gerçek bır denotatum'a, gösterilen'e doğrudan doğruya çevrilmezler; butün evrenın kuçultülmuş bır görüntusünü sağlamaya değın durmadan derınleştiren bir dizi gosterıleni gerekturirler. Butünlük (totolılte) olarak sanatsal anlatım üstüne, Croce'nın önermış olduğu (çoğun da ikirciklı olan) kurama verebileceğimizi sandığımız anlam herhalde bu olabilir.

Croce'ye göre sanatın getirdiği tasarım, bütunü kuşatır ve kozmozun yansısını içerir:"Onda (tasarımda, ç.n.) her şey, bütünun yaşamının kalp atışıdır ve bütün de her şeyin yaşamındadır: yalınç sanatsal tasarım, aynı anda hem kendisi, hem de evrendir: bireysel bir biçim içinde evren ve evren olarak bireysel bır biçimdır. Ozanın deyış bıçımlerının her birinde, ımgelemınden doğmuş olan yaratıkların her bırinde, insanın butun yazgısı; tüm umutlar, tüm yanılsamalar, acılar ve sevinçleri, insanı buyüklükler ve küçüklukler; insan çile çekerken ve sevinirken, oluşmaktan ve gelişmekten geri kalmayan gerçeklığın bütün draması vardır."[1]

Bır şiir okunduğunda çoğun duyulan bulanık-karışık duyumsamayı çok ıyi dile getiren şey de budur; ancak, filozof bu fenomeni yazıp kayıt ederse de, onu gerçekten açıklamaz ve temellendirecek ulamları sağlamaz. "Duygusal bir içeriğe sanatsal bir biçim kazandırmak, ona bütünlük damgasını vurmak kozmik soluğu kazandırmaktır"[2] dıye kesinlediği zaman da, Croce sanatsal bıçim = bütünlük denklemını kurma gereğini kesinlikle ortaya koyuyor; ama, bu ilişkiyi kurup saptama olanağını verebilecek felsefi araçları (yolları) bize göstermiyor. Son olarak, sanatsal biçimin, duygunun lirik bır sezgisinin ürünüdür, diye kesinlediği zaman da, bu, yalnız bir bütünlük niteliğine bürünmek koşuluyla herhangi bir duygusal sezginin lırik olabileceğini ilke olarak koymak anlamına geliyor dosdoğru:Bundan dolayı, biz de tam bir savı kanıtsama (petition de principe) içine düşmüş bulunuyoruz ve böylece estetiksel düşünce de etkileyici bir söz kalabalıklığına (verbalisme) yerini bırakıyor.

Duzeneğini (kuruluşunu) açıklamaksızın estetiksel hazzın (jouissance) koşullarını yazıp kaydetmekte Croce yalnız değildir. Öte yandan Dewey de kendi adına, günlük yaşantıda, "örtulü olarak içerilmiş bulunan" ve simgecilerin, sanattan en yetkin anlatımı olmasını istedikleri, "bütünlük duygusu-sens du tout" na değinir. Her belirtik ve odaksal nesne çevresinde, anlık yoluyla kavranılamayan örtük içinde, bir geriye-çekiliş vardır. Düşüncede belirsiz (indistinc), dumanlı (vague) denen şey de işte budur.

Aslında Dewey ilk deneyin belirsiz ve dumanlı niteliklerinin -düşüncenin dayatmış olduğu kesinliğin berisinde-, deneyin bütünsel (global) özyapısının işlevi olduğunun da bilincindedir. ("Gün batarken, karanlığın yavaş yavaş her yeri sarması, bütün dünyanın hoş bir niteliğidir. Bu karanlık onun kendini dışavuruşudur. Ancak, ayırdına varmak istediğimiz herhangi bir özel nesneyi açık seçik algılamamıza engel olursa, o zaman özel ve zararlı bir nitelik kazanır."). Gerçi düşünce bizi bir seçim yapmaya ve yalnız kimi ögeleri ışığa çıkarmaya zorlar; ama, buna karşılık, 'bir deneyin belirsiz zenginliğini kuran şey, tüm belirli öğeleri, odaksal bir yolla bilincinde olduğumuz bütünnesneleri birbirine bağlamasıdır, bunlardan bir bütünlük yaratmasıdır.' Duşünce, zenginliği kurmaz, temellendirmez; tersine, asıl o, bir seçip ayıklama işlemi yapabileceği kökensel bir zenginlik içinde temellenmiş bulunmaktadır.

İmdi, Dewey'e göre sanatın belirgin özellıği, kesinlikle, "bu bir bütün olmak, her şeyi içine alan ve içinde yaşadığımız dünyadan başka bir şey olmayan, daha büyük bir bütünlüğe ait olmak yetisini"[3] çağrıştırmak ve güçlendirmektir; estetiksel temaşanın (derin düşünmenin) bizde yarattığı dinsel coşku da buradan gelir. Bütünlük izleği, en azından, Croce'de olduğu kadar Dewey'de de açıkça görülür; ama, farklı bir felsefi bağlam içinde bulunur; ilk ağızda felsefi (doğalcı) kökenleriyle katı bir olguculuğa bağlanmış gibi görünen bir estetiğin en ilginç çizgilerinden biri budur. Gerçekte, Dewey'ın doğalcılığı ve olguculuğu romantik bir özdendir; bilimden esınlenmiş olsa bile, her çözümleme, burada kozmozun gizemi karşısında coşkusal bir konağa şaşmaz bir biçimde gelir dayanır; bu da sebepsiz değildir; çünkü, Dewey'ın örgenciliği (organicisme), Darwin'in damgasını taşısa da, az çok bilinçli olarak Coleridge ile Hegel'den türemiştir.[4]

Bu durum, kozmik gizemin eşiğinde kendisine belirsizin gizemini ayrışmak ve onu (öbür deneylerinde yaptığı gibi) ruhbilimsel koordonnelerine bağlamak olanağını verecek adımı atmaktan Dewey'in birden korkar gibi görünmesi açıklanamayacak bir biçimde, bu işten vazgeçtiğini ilân etmesini de açıklar: "Sanat yapıtının, belli bir tarzda, bizi çevreleyen belirsiz bir bütünlü-

ğün duyumunu; yani her olağan coşkuya eşlik eden duyumu, derinleştirip açıklığa kavuşturabilmesi dışında, deneyin bu özel özellikleri için hiçbir ruhbilimsel temel bulamıyorum."[5]

Dewey'in felsefesinde bir açıklığa kavuşturmanın öncüllerinin bulunduğu ve bu öncüllerin, az önce aktarmış olduğumuz bildirilerden önceki birkaç sayfada, **Deney Olarak Sanat** (Art as experience) adındaki yapıtında, kesinlikle yeniden açıklandığı gözönünde tutulursa, böyle bir geriye çekilişi açıklamak daha da güçleşir.

Gerçekten, Dewey'de, başka yerde estetiksel nesne üstüne getirdiği tanımla bağlantısı içinde önerileri (tavsiyeleri) bakımından zengin görünen, bilgi(lenme) üstüne **uzlaşmalı** (transactionnel) bir görüş bulunabilir.

Sanat yapıtı, **yaratıcıda**, bir örgenleştirme (organisation) ürünüdür; bu sırece uygun olarak, kişisel deneyler, olgular, değerler, anlamalar, bir gereçte, onunla artık bir olmak, onu **özümsemek** yolunda birleşirler, bütünleşirler. Sanat, kısaca, "dumanlı bir düşünceyi, bir coşkuyu, belli bir sanat biçimine çevirmek gücüdür."[6] "Eğer bir yapıt bir seyircinin gözünde anlatımlı olabiliyorsa, bu, aynı şekilde o seyircinin daha önceki deneylerinden kaynaklanan ve sanat yapıtının sunmuş olduğu niteliklerle kaynaşıp birleşebilen değerlerin ve anlamlamaların varlığı" sayesinde olur.[7] Deneylerimizin gereci şiirin ya da tuvalin **nitelikleriyle karışmalıdır**; yoksa, bunlar, bizim karşımızda yabancı nesneler olarak kalırlar. İşte, o zaman, "sanatsal nesnenin anlatımsal değeri; edilgen evre ile etken evre gereçlerinin saltık ve bütünsel birlikte - kavranılışı (compenetration) ile belirlenir; çünkü, ikinci evre, daha önceki deneylerimizin getirmiş olduğu gerecin eksiksiz bir yeniden - örgenleşmesini içerir... Nesnenin anlatımsal değeri, başımızdan geçen şeyle, dikkatli algılama edimimizin, duyular aracılığıyla bize iletilmiş olana eklediği şeyin toptan kaynaşmasının dışavurumu ve göstergesidir."[8] Bunun sonucu olarak, **biçim vermek**," kullanılan maddeyi ele alıp incelemek, duymak ve sunmak tarzına karşılık olur; böylece madde, hızla ve etkili bir biçimde, ilk yaratıcıdan daha az donanımlı olan kimselerdeki benzeri bir deneyin geliştirilip kotarılmasında bir gereç olur."[9]

Estetiksel deneye bir "bütünlük" görünüşü veren şeyin, açık bir ruhbilimsel açıklanması olmayınca; açıklamanın felsefi öncülleri ister istemez ortaya çıkar. Nitekim, Dewey'in yazılarına dayanarak da, -uzlaşımlı denen- bir ruhbilim kurulmuştur; buna göre, bilgi (lenme) güç bir tartışma işidir: Özne, bir uyarının bir andaki (actuel) algılanmasına, daha önceki algılarının anısını katar ancak bu yolla son andaki deneyime biçim verebilir. Bundan dolayı, bu deney, gerçeğin özerk toplu-konumu (configuration) olarak daha önceden-var

olan bir **Gestalt**'ın yazılıp kayda alınmasında durup kalmaz (nesnenin bizim özgür etkinliğimizle kazandığı ideal konumda da kalmaz);o, dünyaya bizim etkin olarak katılmamızın sonucudur ve dünya da bu katılmanın sonucudur. [10] **Bütünlük** deneyi bilgi(lenme)nin "açık" bir konağı olarak, estetiksel bir konağın (anın) deneyi demek, eksikliği Croce'nin ve hatta kısmen, Dewey'in açıklamalarının biraz kuşkulu kılmış olduğu **ruhbilimsel** bir açıklamaya çok elverişlidir.

Böylece ortaya koymak zorunda kaldığımız şey, estetiksel deney sorununu büyük ölçüde aşan, geneldeki bilgi(lenme)nın ruhbilimsel koşulları sorunudur (meğer ki, estetiksel deney her türlü bilgi(lenme)nin baş koşulu, birinci ve temel evresi yapılmasın; bu da aslında akla gelmeyecek bir şey değildir ama, araştırmanın daha sonraki bir evresinde ve kuşkusuz, bir vargı şeklinde düşünülebilir ancak). İmdi, daha sınırlı olan bizim amacımız, algılayan özne ile estetiksel uyaran arasındaki uzlaşma sürecini incelemektir yalnız. Bu çözümlemeyi daha yalınç ve daha açık kılabilmek için, onu, tümüyle, öznenin **dile** tepkisi üzerinde bağlayacağız.

Dil, gözü uyaran foton demeti gibi doğal uyaranlardan oluşan bir kuruluş (organisation) değildir; insanın gerçekleştirmiş olduğu bir uyarıcılar kurulusudur ve sanatsal biçim gibi, o da yapay bir olgudur. Bunun sonucu, sanat ile dili özdeşleştirmeye kadar işi ileri götürmeksizin, örnekseme yöntemiyle çalışarak, biri üzerinde yapılmış olan gözlemler ötekine de uygulanabilecektir. Yine aynı yolla, dilbilimcilerin anladığı gibi [11], dil, diğerleri arasında **bir** iletişim aracı değildir, ama, "**her** türlü iletişimi kuran şeydir." Dahası, "dil, gerçekten, kültürün de temelidir. Tüm öbür simge dizgeleri, dil yanında, türemiş ve ikinci dereceden kalır." [12]

Dinleyicinin üç önermeye karşı gösterdiği tepkilerin çözümlenmesi, olağan dilbilimsel alanda ve genel olarak estetiksel diye nitelenen, o özel alandagörülecek farklı ya da benzer-yanıtların incelenmesinde, bir ilk adım atmamıza olanak sağlayacaktır. Dilin iki farklı kullanımı karşısında değişik tepki şemalarının bulunduğunu tanımak zorunda kaldığımız takdirde, estetiksel dile özgü belirgin niteliği yaratan şeyi açıklama yollarını tutacağız. [13]

ÜÇ TÜMCENİN ÇÖZÜMLENMESİ : GÖNDERMEDEN YÖNLENDİRİLMİŞ AŞILAMAYA

Geçmişteki deneylerin anısı bir deneye nasıl yöneltilir? Bu süreç, dilsel bir uyaranla başlatılan iletişim ilişkisi içinde nasıl gerçekleşir?

I. Gönderme

Bu adam Milano'dan geliyor gibi bir tümcede, gösterge ile onun göndergesi (denotatum) arasında doğrulanabilir bir ilişki kurulu zihnimizde:Zamir, ad, eylem ve yer tamlayıcısı (burada bir kent adının izlediği "Tr.den-Fran.de" edatı ile gösterilmiştir), her biri ayrı ayrı çok kesin bir gerçekliğe ya da belirlenmiş bir eyleme bağlanırlar, gönderilirler (se referer). Bu demek değildir ki, anlatım, anlaşılmış olduğunda gerçekten anlamladığı durumu soyut bir biçimde anlamlayabilmek (signifier) için gerekli tüm niteliklere kendiliğinden sahiptir; anlaşılmış olmak için benimle işbirliğini gerektiren saymaca terimlerin yanyana getirilmesinden ibarettir: Son andaki deneyi aydınlatma olanağını veren daha önceki deneylerin bir toplamını, **(onlardan her biri üzerine)** yöneltmiş olmam gerekir kesinlikle. Alınan iletişimin son derece yoksullaşması için, Milano adının söylendiğini hiç işitmemiş, bir kenti gösterdiğini bilmiyormuş olmam yeterlidir.

Kullanılmış olan bütün terimlerin anlamlamasının hem de bütünüyle dinleyicinin anlamış olduğu kabul edildiğinde; bu yolla sağlanmış olan bilgi (information) toplamının, aynı terimlerden yola çıkarak, başka bir dinleyicinin de yararlanabileceği bilgi toplamına eşit olduğu yine soylenemez. Açıktır ki, Milano'dan önemli haberler bekliyorsam, tümce benim için daha çok anlam aktaracak ve beni daha çok etkileyecektir. [14] Eğer Milano adı aklımda bir anılar, üzüntüler, dilekler toplamına bağlı bulunuyorsa, aynı tümce, başkasının katılamayacak durumda olduğu bir çoşku dalgasını bende doğuracaktır. **Bu adam Paris'ten geliyor**, tümcesi, Saint-Helene'de sürgun bulunan Napoleon'da, bizim güçlükle düşünebileceğimiz bir çoşkuyu uyandıracaktır herhalde. Kısacası, hemen hemen tekduze bir kavrayış şeması içeren, gerçekten göndermesel (referentiel) bir anlatım karşısında her dinleyici, şemayı kişiselleştiren ve ona özel bir renk kazandıran kavramsal ya da çoşkusal göndermeler üzerindeki anlayışını yine karıştırıp bulandıracaktır.

Bunun tersi olarak, yorumların çokluğuna bağlı "pragmatik" çözümler ne denli çok olursa olsun, hiçbir güçlük çekilmeksizin ve bir denetim amacıyla, dinleyicilerin çeşitli kavrayışı birleştirici bir kalıba indirgenebilecektir. **Roma doğrultusundaki tren saat 17.45'te, merkez garında, 7. yoldan kalkıyor**, tümcesinde olduğu gibi:Bu tumce, Roma'ya gidecek dinleyici bir iş yolculuğuna çıktığına, ölüm döşeğinde bir hastayı dolaşacağına, bir mirasa konacağına ya da sadakatsiz bir kadının peşine düştüğüne göre, on kişide, tartışma götürmez bir biçimde, çok değişik tepkilere yol açabilir. Ama yine de, en düşük hadlerine indirgenmiş, birleştirici bir anlayış şeması geriye kalır; bu da pragmatik bir yolla doğrulanabilir: Saat 17.45'ten önce, o on kişiden her biri, çeşitli yollarla, belirtilen trende yerlerini alabilir. Bu ortaklaşa tepki,

ortaklaşa bir gönderme tabanının varlığını açıkça ortaya koyar; gereğince donatılmış elektronik bir beynin algılayabileceği de budur; elektronik beynin beceremediği şey, geri kalandır;yani, bizimki kadar göndermesel olan ve her türlü insani iletişimden ayrılmış olarak görülemeyecek, her tümcede var olan o "açılış" aylasıdır.

2. Aşılama

Şimdi de, **Bu adam Basra'dan geliyor**, gibi bir tümceyi inceleyelim. Eğer bu tümce Basra'da oturan bir kişiye söylenmişse, onun üzerinde, Milano'yla ilgili tümcenin bir İtalyan üzerinde yapmış olduğu etkinin hemen hemen aynını yapacaktır. Yok, bilgisiz, coğrafyadan habersiz bir kimseye söylenmişse, onun kılını kıpırdatmayacaktır ya da adının geçtiğini ilk kez duyduğu ve zihninde bir çeşit boşluk, eksik bir göndermesel şema yaratan, nerde olduğu belirsiz bu yer üstüne olsa olsa bir merak uyandıracaktır. Üçüncü bir dinleyicide Basra adı, coğrafi bir adı değil, **Binbir Gece Masalları**'nda keşfedilen hayali bir "yer"ın anısını uyandıracaktır. O zaman Basra, gösterilen ve koordinelen doğrudan bilinebilen bir gerçekliğe doğrudan doğruya gönderme yapan bir uyaran olmaktan çıkacak; "dilsel bir alan"ın, bir anılar ve duygulardan oluşan "çağrışımsal bir ağın (örgünün)" merkezi olacak; **Ali Baba**'yı, haşhaşı, uçan halıları, odalık kadınları, güzel kokuları ve baharatı, bir halifenin unutulmayacak hikmetlerini, Doğu müziğinin kıvraklığını, Lövanten güvensizliğini ve Asyalı tüccarın cerbezesini, Bağdat'ı bir egzotik iklim içine sokacaktır.

Dinleyicinin kültürü ne denli belirsiz ya da imgelemi oynak canlı (vive) ise, tepkisi de o denli kaypak ve belirlenimsiz, bulanık ve silik konturlu olacaktır. Daha ilerde, "Agendath Nethaim" adına yapılan bir reklam afişinin; **Ulysse**'nin VI. bölümünde kendi kendine konuşan Leopold Bloom'un kafasında neler doğurabileceğini göreceğiz (burada anlatıcının yeniden kurduğu **bilinç akımı** (stream of conscious), birçok durumda olduğu gibi, değerli bir ruhbilim belgesi olarak geçerlidir). Belli belirsiz bir uyaranın etkisi altında anlığın ortaya attığı bu saçma sapan sözler öyledir ki, **Basra** gibi bir sözcüğün belirsizliği, daha önceki sözcüklere de bulaşır; **bu adam** gibi bir deyiş, dolayısıyla, gizem dolu bir gerçekliğe yollama yapar ve birden, daha ilginç görünür; bunun gibi, **geliyor** eylemi de artık yalnız bir yer değiştirmeyi göstermez, en zengin ve en büyüleyici bir yolculuğu, söylencesel yollardan geçerek çok uzaklardan gelen bir hacının yolculuğunu gösterir;ilk hacı örneğindeki (archetype) yolculuğu.

Bizim tasarlağımız bir Iraklı'ya ya da Avrupalı bir dinleyiciye söylenmiş olduğuna göre, tümcede değişen nedir? Yapı bakımından ele alınınca, hiçbir

şey. Çünkü göndermesel ayrım (ve bunun sonucu tümcenin değeri) anlatımda değil, **alıcıda** (recepteur) yatar.

Bu yüzden değişme olanağı tümcenin kendisine de yabancı değildir: Çünku, bir enformasyon bürosu memurunun ya da kişiliğini ilginç göstermek isteyen bir anlatıcının ağzından duyulunca, tümce gerçekten bambaşka olur; sanki iki farklı tümce ile karşı karşıya kalınmıştır. Açıktır ki ikinci konuşması, "Basra" sözcüğünü seçmek yoluyla, kesinlikle aşılayıcı (etkileyici) bir yönelime bağlanır; dinleyicinin belirsiz tepkisi de, ikinci dereceden olmak şöyle dursun, tersine, aranılan (istenilen) iletişimin **etkisine** karşılık olur.

Anlatıcı, "Basra" demekle, yalnız belli bir kente gonderme yapmayı düşünmez; tersine, dinleyicisine iletmiş olduğu bütün bir anılar dünyasına da gonderme yapar; hazır bulunan dinleyicilerinin hiçbirinde özdeş bir tepki alanına güvenemeyeceğini bilir; ya da, eğer onları aynı kültürel ve ruhbilimsel koşullarda bulunacak tarzda seçmiş ise, o zaman, "aşılama alanı"denebilecek şeye göre, etkisi hem belirsiz hem de sınırları belli bir iletişimi gerçekleştirmeyi düşünür. Tümcenin söylendiği yer ve zaman, soylendiği dinleyici kitlesi, belli bir alan birliği sağlar. Ama, kolayca anlaşılacaktır ki aynı niyetlerle, ancak bir petrol şirketinin başkanlık bürosunda söylenildiğine göre, tümce aynı aşılama alanına yol açmayacaktır. İşte bu yüzden, konuşmacı, alanın **dağılmalarına** karşı önlemlerini almak zorundadır. Eğer tümce kesinlikle göndermesel idiyse, yapılacak iş basit olacaktır herhalde; ama madem ki tümce aynı zamanda belirsiz ve belli bir çerçevede olan bir yanıt meydana getirmeyi kesinlikle istemektedir, o zaman, olası çözüm yollarından biri, bir aşılamalar düzeni üzerinde önemle durmak, benzeş göndermelerden yararlanarak uyaranı yinelemekten ibarettir.

3. Yönlendirilmiş aşılama (ya da
estetiksel nesnenin çifte kuruluşu)

"Bu adam, Bisha ve Dam'dan, Tarib ve Hofuf'tan, Anaize ve Buraidadan, Medine ve Kabir'den geçerek, Basra'dan geliyor, Fırat boyunca Halep'e kadar çıkmıştır."İşte etkiyi yinelemenin bir yolu:Kullanılan araçlar biraz ilkel, ama, sessel aşılamalarla göndermelerin belirsizliğini zenginleştirebilecek, işitsel olanla imgesel olanı maddileştirecek güçte yine. [15] İmdi, sessel yapaylıklar biçiminde, duyarlıktan daha doğrudan yararlanmak yoluyla belirsiz bir göndermeyi ve bir anılar oyunun böyle desteklemek, şaşmaz bir biçimde bizi, sözücüğün geniş anlamında, "estetiksel" diye nitelenebilecek, özel bir bildirişim tipine götürür. [16]

Bu estetiğe geçişi belirleyen nedir? Bu, **maddi** bir veriyi **kavramsal** bir veriyle; sesi, anlamlanmak istenilen gerçeklerle birleştirmeye, bile bile, giriş-

mektir. Bu girişim, burada beceriksizce ve ilkeldir (elementaire): Terimleri henüz iyice birbirine bağlanmamıştır, sesin ve gösterilenin ortaklığı hemen hemen rastlantısaldır, en azından saymacadır ve Arabistan ile Mezopotamya'ya gonderme yapmakta olan benzeri adları duyduğunda dinleyicının göstereceğine umulan alışkanlıktan temellenir.

Olanaklar bakımından daha zengin yeni bir örneği ele alalım. Hyppolite, Thesee'yi aramaya çıkmak üzere yurdundan ayrılmaya karar veriyor; ama Theramene, bu ayrılışın gerçek nedeninin başka bir şey olduğunu bılıyor; bunda gizli bir acıyı sezinliyor. Hyppolite, Phedre'in varlığıyla kirlendikten sonra, çocukluğunun geçtiği yerlerin artık tadının tuzunun kalmadığını söylüyor. Ama, sadece Phedre kendisine karşı düşmanlık duygusu beslediğinden dolayı da ayrılmıyor; çünkü, onun içindeki kötülük bir karakter çizgisinden de öte bir şeydir: Onu ığrenç yapan bir şey bu, trajik bir kişi durumuna getiren bır şey bu; "karakter" ılk ve son kez belirlenmiş olacak ve eylem kaçınılmaz bir yazgının derinleştirilmesı gıbı görünecek tarzda, Racine'in dile getirmek istediği şeydir bu. Phedre'deki kötülük, kendi soyunun kötülüğüdür. Soy ağacı ile ilintili basit bir bildırı, seyirciyi dehşete düşürecektir: Minos, onun babasıdır ve annesi de, Pasiphae'dir. Bir medeni durum soruşturma memuru karşısında söylenildiğinde, bu tümce kesinlikle göndermesel bir değer taşıyacaktır; ama, halkın karşısında söylenildiğinde ise, etkisi son derece güçlü ve aynı zamanda belirsiz olacaktır.

Minos, cehennemlik karakteriyle korkunçtur; Pasiphae ise, kendisini ünlü kılan hayvanca eylemiyle iğrençtir. Tragedyanın başında, Phedre henüz bir şey değildir, ama şimdiden bu adlar onun çevresinde bir dehşet aylası yaratmaktadır. Barok bir dekor önünde dikilen Hyppolite ile Theramene, XVII. yy.'ın o zarif aleksandrenleriyle düşündüklerını söylemektedirler; ama, iki söylencesel kişinin yalnız adlarının geçmesi, imgeleme yeni bir aşılamalar alanı açıyor. Racine, bu iki adın bildirilmesiyle, bir ilk **aşılama** etkısi sağlamıştır. Ne var ki, Racine daha fazlasını istemektedir: Bir **biçim** yaratmayı düşünür, **estetiksel** bir etkiyi araştırır. Bundan böyle bu iki ad herhangi bir bildirişim gıbi ortaya çıkmamalıdır ve salt ıçerdikleri düzensiz aşılamaların gücüyle oynamalıdır. Soyağacına yapılan gönderme, daha sonra olacakların trajik koordinelerini saptayacaksa eğer, bildirişim muhakkak etkili olacak ve dinleyiciye yapılmış olan göndermeler oyununda sona ermeyecek bır bıçımde, seyirciye kendini dayatacaktır; yani, yeni aşılamaların uyaranını bulmak üzere herkesin, istenilen anlatım biçimine istenildiği kadar sık dönebilmesi gerekiyor. **Bu adam Basra'dan geliyor** gibi bir anlatım, ilk dinlemede belli bir etki yaratıyor; sonra, daha önceden işitilmişin dağarcığına giriyor. İlk şaş-

kınlık ve ılk saçmalama bir kez geçınce, dinleyici yenı ve ımgesel hiçbir yola çağrılı duymuyor artık kendini. Eğer anlatıma her dönüldüğünde orada yeni haz ve doyum nedehleri bulunuyorsa;anlıksal bir yola çağrı, maddı uyarıcıda gelişmiş ise;konunun formulasyonu, etkililiğiyle şaşırtmaktan geri kalmayacak kertede başarılı ise; kavramsal gönderilenı duyulur uyarandan ayırmak olanaksız olacak kertede, bir denge ve kuruluş (örgenleşme) mucizesi kendini gösteriyorsa, o zaman işler bambaşka olacaktır. Böylece, hem belirsız göndermeden, hem de bu belirsizliğin aşılanış tarzından, belirsızliğe çağrı çıkaran düzeneğin kesinlığinden haz duyulacaktır.

İşte bunun için Racine, Phedre'ın soyaağacını, on ıkı hecelık bır dızeye (alexandrın) sığdırıyor;ıkı adı dızenin ıkı yarısına boluşturmesı, annenın daha aşılayıcı (etkılı), daha vahşi adının ıkinci olarak söylenmesiyle, dızenın kazandığı güç ve bakışıklık, sanat ustalığının doruğuna varıyor:

Gönderdiklerinden beri tanrılar bu sahillere
Kızını Minos'un ve Pasphae'nin.

Bundan böyle bu son ad, gonderme yaptığı bulanık gerçeklikler alayıyla kendine aıt olmaktan çıkıyor; o artık belirsiz düşlemlerı (yanı hayvanlık üzerine, denetimsiz tutkunun gücü üzerine, klasık söylencesel-şiirsellığın barbarlığı üzerine ya da onun ılk-örneksel bilgeliği üzerine hastalıklı ya da ahlakçı goruşleri) izleme olanağını vereceği seyırcıye de aıt değıldir. Bundan böyle Pasphae'nın adı, şıire, onun sağlam ölçüsüne, içındekı sesler bağlamına, tıyatro söyleminin güçlü dızemıne, trajik eylemın dıyalektığıne aıttir. Aşılamalar, yazarca ya da daha doğrusu, onun harekete geçirmiş olduğu estetiksel makinece, belirlenmış sınırlar içınde, ıstenmış, yaratılmış ve çağrılmıştır. Bu makine, seyircilerin kişisel tepkı güçlerını de bılmez değildir; tersıne, o bu güçleri de işin içıne karıştırır; hatta, ışleyışının ve başarısının koşulunu da bunlarda görür:Ama, onları yönlendırır ve egemenliği altında tutar.

ESTETİKSEL UYARAN: ÇİFTE KURULUŞ VE UZLAŞMA

Bu noktaya gelince, dilin **gondermesel** ve **coşkusal** diye ikiye bölünmesinin, dılın estetiksel kullanımı sorununu ele almamıza olanak açarsa da, buna karşılık, bu sorunu çözenin o olmadığını da belirtebilırız. Gördük ki, göndermesel ile coşkusal arasındakı ayrım, hem anlatımın **yapısını**, hem de **kullanımını** ilgılendırmektedir (ve dolayısıyla, tümcenin ıçinde bulunduğu durumu da). Bir dizı göndermesel tümcenin belli koşulları altında, çoşkusal bir değer kazandığını da gördük. Kaynağında **buyurucu** (imperatives), dolayısıyla,

coşkusal olan ve kimi koşullarda, göndermesel olan anlatımlarla deney tersine de yapılabilir: Bir İtalyan otoyolundaki "Dikkat" işareti, bir giriş ya da çıkış yolunun yakınlığını hiçbir tereddüt bırakmaksızın gösterir. Gerçekte, bir anlatımın belirli **bir** amaçla (göndermesel ya da coşkusal) kullanımı, her zaman, aynı zamanda **iki** olasılık üzerinde olur: Bu bakımdan, kimi aşılayıcı iletişimlerin durumu anlamlıdır: Burada coşkusal ayla, belirsizliğinden dolayı kullanılmış olan göstergenin aynı zamanda kesin ve açık bir gönderme gibi kabul edilmesinden doğar kesinlikle. "Minos" göstergesi, ikirciksiz olarak bağlandığı kültürel ve söylencesel gerçekliği; aynı zamanda, kişinin anısına eşlik eden coşkuların dalgalanıp kabarışını ve uyandırdığı sessel aşılanmalara içgüdüsel tepkisini ele alıp işler. (Bunlar, öte yandan, bulanık ve unutulmuş göndermelerle, olası anlamlamalarla karışırlar) [17]

Böylece anlaşılmaktadır ki, sanatsal anlatımın eşiğinde estetiksel değer, göndermesel dil yanında olduğundan daha çok coşkusal dil yanında değildir. Eğretileme kuramı sözgelimi, geniş ölçüde gönderme kullanır. Dilin estetiksel kullanımı (sanatsal dil), gerçekte bir **göndermelerin coşkusal** kullanımını, bir de **coşkuların göndermesel** kullanımını gerektirir: Duygusal tepkinin amacı, dikkati bir anlamlama bölgesine yöneltmektir kesinlikle; kesenkes tek-anlamlı olmayan göndermeler ve kendilerine destek olan terimle ilgili, bir kesinlik taşıyan coşkular öngörülür ve uyandırılır.

Bütün bunlar, gerçekte, gösteren ile gösterilen'in, "taşıyıcı" ile "asıl metin-tenor" bir özdeşleştirilmesi içinde olur. Başka bir deyişle, estetiksel gösterge, Morris'in görüntüsel gösterge (signe iconique) dediği şeydir: Anlambilimsel yollama denotatum'a (göndergenin) gönderme ile bitip tükenmez; tersine, kendisine yapısını kazandırmış olan gerçekle kendisini birleştiren o yeri doldurulamaz yoldan (tarzdan) yararlanıldığından her zaman zenginleşir; **anlamlama sürekli olarak gösterge üzerine geri döner ve böylece yeni yankılarla zenginleşir.** [18]

Bütün bunlar, uzlaşmalı ruhbilim çerçevesinde açıklanması olanağı bulunmayan bir mucizeden doğmaz aslında. Anlaşılan şu ki, estetiksel uyaran o tarzda örgenleşmiştir ki, bu uyarımla karşılaşan bir kişi, salt göndermesel kullanımlı ve anlamlanmış olan gerçekliklerin herbirini tanıyabilmek üzere anlatımın bileşenlerini bölümlere ayırmaktan ibaret olan basit bir iletişim işlemini yerine getirmekle yetinemez. Estetiksel bir uyaran söz konusu olduğunda, bundan yararlanan kişi onu geleneksel anlamlamasına tek-anlamlı bir tarzda bağlamak üzere, bir göstergeyi yalıtlayamaz: Denotatum'u (göndergesi), bütünlüğü içinde yakalamak zorundadır. Her gösterge bir başkasına bağlıymış ve bütün fizyonomisini başkalarından kazanıyormuş gibi ortaya çıktı-

ğından, artık sadece bulanık bir işaret (indication) sağlayabilir. Her denotatum, kesinlikle, daha başka denotata (denotatum'lara, ç.n.) bağlı olduğu için, ancak bulanık olarak, çok-anlamlı olarak algılanabilir. [19]

Estetiksel "uyarıcı alan"da böylece göstergeleri bağlayan şey, alıcıda kok salmış alışkanlıklardır (ve bunlar onun beğenisi denilen şeyi de oluşturur): Uyak, ölçü, uzlaşımlı orantılar, gerçeğe, gerçeğe-benzer'e göndermeler, deyişsel alışkanlıklar gibi. O zaman biçim, parçalayamayacağımızı duyduğumuz, zorunlu ve temellendirilmiş bir bütün olarak kendini gosterir.

Bu tek-anlamlı olmayan, çok-biçimli gösterilen karşısında, kavrama sürecinin birinci evresi, bizi aynı zamanda hem doyumlu, hem de doyumsuz bırakır, değişikliğe uğraması dolayısıyla. Bunun sonucu, başlangıçtaki anlatıma bir donuş olur; kaçınılmaz bir yolla daha önceki deneylerin anısını işe karıştıran karmaşık gondermelerle zenginleşmiş olarak bizim yapmış olduğumuz bir dönüştur bu;ikinci kavrayış evresi, bu ikinci ilişki kurmakla ortaya çıkan göndergelere (ya da gösterilenlere) karışan o anılarla beslenir. Öte yandan, uyarıcı alanın karmaşıklığı, çok doğal olarak, yeni bir uyarıcılar sıra düzenine gore yeni bir bakış açısında kendini gösterdiği için, bu göstergeler de, ilk temastakilerden farklı olurlar: Dikkatimizi yine bir kez daha uyaranların bütünlüğüne çevirerek, daha önce kısaltılmış durumda gördüğümüz göstergeleri on plana geçiririz ve bunun tersi de olur. Çağrıştırılan anılar kitlesini, ikinci evre süresince ortaya çıkmış olan göndergeler dizgesiyle, birinciden gelen dizgeyi (ikinci sürüp giderken, anı, "**uyumlusu**" niteliğiyle ortaya çıkan dizgeyi) birleştiren uzlaşmacı edim içinde, anlamlama zenginleşir. Kavrayış ne denli karışıklaşırsa, kökensel, ilk (orijinel) anlatım-kendisini oluşturan madde içinde- tükenmek bir yana, o denli yenileşir, derinlemesine "okumalar"a yatkın olur. Böylece, estetiksel uyarıcı alanının ve genel olarak "biçim" denen uyaranlar örgenliğinin belirgin niteliği olan, gerçek bir zincirleme tepkime (reaction en chaine) meydana gelir.

Bu tepkime, kuramsal olarak sınırsızdır; gerçekte, bizim için biçim uyaran olmaktan çıktığında ancak kesintiye uğrar ve bu gerilmenin nedenlerinden biri de, kuşkusuz, bir dikkat gevşemesi, uyarıcılara karşı duyulan bir çeşit alışkanlıktır;çünku, bir yandan, bunları kurup ortaya çıkaran göstergeler-çok bakılan bir nesne ya da gösterileni bir **takıntı** oluncaya değin akıldan çıkarılamayan bir sözcük gibi- elden geçirile geçirile bir çeşit doygunluk yaratır ve adeta körelirler (ama gerçekte bir süre için körleşmiş olan, yalnız duyarlıktır);öte yandan, algısal bütünleşmeye başlayan anılar, belleğin uyarılmasının kendiliğinden gelen ürünleri olarak kalacak yerde;alışkanlıkla, hazır şemalar, çok eskiden kotarılmış özetler gibi kendilerini gösterirler. Böylece, estetiksel

haz duyma süreci tıkanmış olur ve üzerinde düşünülen biçim de, uzun süre uyarılmış olan duyarlığımızın dinlendiği, saymaca bir şemaya, duruma düşer. Uzun yıllar bir müzik yapıtı dinlenildiğinde de böyle bir durum doğar, bir an gelir ki, artık yapıt bize ancak, biz kendisini öyle görmeye alıştığımız için, hala güzelmiş gibi görünür; onu dinlerken, eskiden duyduğumuz çoşkuların anısını yaşayıp tadarız sadece; gerçekte, hiçbir çoşku duymuyoruzdur ve duyarlığımız da, bundan böyle uyarılmadığı için, imgelemimizi ve zekamızı, kavrayışın yeni serüvenlerine bizi sürükleyemez olur. Biçim, bir sure için, artık tükenmiştir.

Duyarlığa yeni bir tazelik kazandırabılmek için, onu uzun bir karantinaya almak gerekır. Böylece, yapıtın aşılamaları karşısında daha önce duyduğumuz hayreti (merakı) yeniden buluruz. Yalnız, uyaranların ve onların örgenliğinin meydana getirmiş olduğu etkinin alışkanlığından da kurtulmakla kalmayız; çoğu zaman, zekamız olgunlaşmış, belleğimiz zenginleşmiş, kültürümüz derınleşmiş olur bu geçen arada ve daha önce işlerlik göstermeyen, ama şimdi temel bır uyaran alanında bir uyarılmayla, uyandırabilmesi için, bundan daha ötesine de gerek yoktur.

Zamanın daha önceki hazzı ve hayreti yeniden doğurabılecek güçte olmadığı ve bir biçimin bize göre kesinlikle ölmüş olduğu durumlarla da karşılaşılabilir: Ya anlıksal gelişmemiz gücünü yitirmiştir, ya da yapıt, sözgelimi, uyaranlar örgenliği olarak bizim bugün olduğumuz kimseden daha farklı bir dinleciye seslenebilir. Bu son deneyin anlamı da şudur; genel olarak: Belli bir kültür ortamında doğmuş olan bu biçim, bizim ortamımızda yararsız olmuştur; çünkü, o dönemın uyaranları, bugünün insanları için değil de, bir üçuncü dönemin insanları için bir gönderme ve bir aşılama gücünü taşıyabilirler aslında. O zaman biz de, beğeni ve kültürün ortaklaşa serüvenine katılırız ve kültürel dönemleri belirginleştiren ve eleştiriye yapıtların "bahtı"na ayrılmış bir bölüm sokan, yapıt ile kamu arasında bir ortaklaşa-doğallık (connaturalite) yitimi deneyi yaşarız. Böyle bir durumda yapıtın öldüğünü ya da dönemimizin gerçek güzelliği anlayamayacak durumda olduğunu ileri sürmek doğru değildir. Bütün bunlar, estetiksel değerin, uzlaşmalı süreçten bağımsız olduğu varsayılan, hayali nesnelliğine ve değişmezliğine yollama yapan safça ve gözü kara söylenmiş sözlerdir. Gerçek şudur ki, insanlık tarihinın ya da kişisel tarihimizin belirli bir dönemi için, kimi uzlaşma (dolayısıyla, kavrama) olanakları tıkanmış olabilir. Görece yalınç görüngüler, sözgelişi, bir abc'nin kavranışı söz konusu olduğunda, uzlaşma olanaklarının bu tıkanışı kolayca açıklanabilir: Bugün eğer Etrüst dilini anlayamıyorsak artık, bunun nedeni, onun abc'sinin anahtarını, düzgüsünü (le code) yitirmiş olmamızdır; Mısırlı-

ların hiyeroglif yazılarında Rosette taşına eşdeğer bir sistemin elimizin altında bulunmamasıdır. Maddi etkenlerin, anlambilimsel saymacaların, dilbilimsel ve kültürel göndermelerin, duyarlık yeteneklerinin ve zekanın kararlarının etkili oldukları estetiksel bir biçimin kavranılması gibi karmaşık görüngüler söz konusu olduğunda, bu tıkanıklığın nedenleri çok daha güçlükle anlaşılır: Bu yüzden, kavrama olanaksızlığı gizemli bir görüngü gibi karşılanmaya ve onu, çok büyük olgunlukta bir gösterge gibi değerlendirmeye kalkışılır-Ortaçağ sanatı konusunda XVIII.yy. insanlarının başına gelen budur. Gerçekte söz konusu olan, estetiğin kendisinin de (olanaklarını genel olarak saptamakla birlikte) ayrıntısıyla açıklayamadığı estetiksel görüngülerdir. Böyle bir açıklama girişimi, aynı zamanda hem ruhbilimle, hem toplumbilimle, hem insan-bilimle, hem ekonomiyle, ve kültürler içindeki gelişimleri incelemeyi kesin bir görev sayan, tüm bilimlerle ilintilidir.

Buraya değin söylediklerimiz şu noktayı saptamaya olanak veriyor: Eğer her sanat yapıtında durmadan yenilenen bir derinlik, içten (inclusive) bir bütünlük, kısacası, bir "açılış" bulacağımıza inanıyorsak, bunun sebebi bu deneyin temelini, hem estetiksel biçimin çifte örgenliğimiz, hem de kavrayış sürecinin uzlaşmalı oz-yapısının oluşturmasıdır. Açılış ile "bütünlük", kendi başlarına maddesel bir yolla belirlenmiş olan, nesnel uyaranlara bağlı değildir; tüm açılışlara ve hiçbirine kendiliğinden hazırda bekleyen özneye de bağlı değildirler: **Bilgi(lenme) ilişkisi**'nden kaynaklanırlar; kendileri de estetiksel yönelime göre örgenleşmiş bulunan, uyaranlarca meydana getirilip yönlendirilen açılışlar da yine bu ilişki içinde gerçekleşirler.

ESTETİKSEL DEĞER VE İKİ "AÇILIŞ"

Şimdi şunu biliyoruz: **Açılış**, estetiksel hazzın asıl koşuludur ve, estetiksel bir değerle donanmış olduğu için, haz alınabilen her biçim "açık"tır. Gördüğümüz gibi, sanatçı tek-anlamlı ve belirsiz-olmayan bir iletişimi amaçlamış olsa bile, bu bildirişim yine açıktır.

Kaldı ki, çağdaş açık yapıtların incelenmesi başka bir şeyi, **belirtik** ve son sınırına vardırılmış bir açıklık yönelimini ortaya koyuyor; bu açılış artık yalnızca nesnenin özel karakterleri üzerinde, kompozisyonu üzerinde temellenmiyor, bu kompozisyona giren **ogelere** de dayanıyor. Başka bir deyişle, **Finneyans Wake**'teki bir tümcenin sonsuz anlamlamalar kazanabilmesi, Racine-'in bir şiir için olabileceği gibi, onun estetiksel tamamlığını göstermiyor yalnız: Joyce burada, bundan daha öte bir şeyi, daha farklı bir şeyi istiyor; **daha işin başında, kendiliğinden, açık ve belirsiz olan bir göndermesel aygıtı,**

estetiksel yolla örgenleştiriyor. Öte yandan, göstergelerin göndermesel belirsizliği (çok anlama gelişi), onun estetiksel kuruluşlarından da ayrılamayacağı için, bunların her ikisi de birbirini karşılıklı olarak destekliyor ve temellendiriyor.

Bu söylenenleri daha çok aydınlığa kavuşturabilmek için **Tanrısal Güldürü**'den birkaç dizeyi, **Finnegans Wake**'ten bir pasajla karşılaştırmak istiyoruz.

Burada Dante, Kutsal Üçlü'yü (Saint Trinite) ne olduğunu açıklamak;diyeceğim, şiirinin en yüce ve en güç kavramını açıklamak, yani iletmek istiyor; aslında bu kavram, daha önce tanrıbilimsel felsefece de ayrıca, tek-anlamlı bir yolla aydınlatılmış bulunmaktadır ve, en azından, Dante'nin benimsediği ideolojiye göre, bir tek yorumdan, Ortodoks bir yorumdan geçmiştir. İşte bunun için ozan, açık ve kesin bir gerçekliğe karşılık olan sözcükler kullanıyor:

Ey ebedi nur, ki yalnız kendinde varsın,
Yalnız kendini anlıyorsun, birbirinizi, sen
Onu, o da seni anladığı için de kendini
Seviyor ve kendine gülümsüyorsun: [20]

Az önce dediğimiz gibi, Üçlü kavramının Katolik tanrıbilimine göre tek-anlamlı bir içeriği vardır. Dante de onun bu bir tek ve biricik yorumunu benimsiyor ve öneriyor. Ancak, onun busbütün özgün bir formulasyonunu da getirmekten geri kalmıyor, sessel ve dizemsel gerece, duşuncelerini bağlıyor; öyle ki, gerece, kavramla birlikte, kendi kavrayışına eşlik eden, sevinç dolu bir düşünme coşkusunu dile getiriyor. [21] Göndermesel değerler ile coşkusal değerler, bundan böyle birbirinden çözülüp ayrılmayacak maddi bir biçim içinde eriyip kaynaşıyorlar. Tanrıbilimsel kavramı, duygu, açıklanmış olduğu tarzla öylesine sıkı sıkıya birleşiyor ki, ona daha etkili ya da daha yoğun bir formülasyon yüklemek olanaksızlaşıyor. Bunun sonucu olarak, bu üç dizeli şiir (tercet) her okunuşunda, üçlü giz düşüncesi yeni coşkularla ve yeni aşılamalarla zenginleşiyor ve her okumada, anlamlaması, tek-anlamlı olsa da, bir kerte daha derinleşmiş görünüyor.

Finnegans Wake'in beşinci bölümünde, Joyce, bir gubre yığını içinde bulunmuş olan ve anlamlaması, çok-biçimli olduğu için, çözülüp anlaşılamayan gizemli bir mektubu betimlemek istiyor; bu mektup, **Finnegans**'ın imgesidir, ya da daha doğrusu **Finnegans**'ın dilbilimsel yansısını vermiş olduğu şekliyle, evrenin imgesidir. Bunu tanımlamak, öyleyse kozmozun öz-yapısını tanımlamak demektir: Dante için **Kutsal Üçlü**'nün tanımının önemli olduğu kadar önemli bir tanımdır bu da. Ancak, **Tanrısal Guldürü Kutsal Üçlü** üs-

tüne tek bir kavram vermiş olduğu halde, evren-Finnegans Wake-mektup bütunlüğü bir kargaşalık-evreni (chaos-mos) oluyor ve bunu tanımlamak, temelindeki belirsizliği göstermekle, aşılamakla (telkın etmekle), eşdeğerli oluyor. Yazar, tek-anlamlıolmayan göstergeler kullanarak, tek-anlamlı olmayan bir nesneden söz etmek zorunda bulunuyor. Tanım sayfalarca sürüp gidiyor; ama her tümce, farklı bir bakış açısından, aynı temel düşünceyi ya da daha doğrusu aynı fikirler alanını hep önerip duruyor aslında. Kitabımızın sonunda bütün bunlara yeniden döneceğiz. Şimdilik, rastlantıyla seçilmiş bir örnek vermekle yetinelim.

"From quiqui quinet to michemiche chelet and a jambebatiste to a brulobrulo! İt is told in sounds in utter that, in signs so adds to, in universal, in polygluttural, in each ausiliary neutral idiom, sordomatics, floriningua, sheltafocal, flatflutter, a con's cubane, a pro's tutute, strassarab, ereperse and anythonue athall." *

Bu **kargaşalık-evreninin** bütün dillerde kaleme alınmış olan çeşitli anlamları, kargaşalı karakteri, çok-değerliliği, tüm tarihi yansıtma olgusu (Quinet, Michelet), Vico'nun çevrimleri (jambe-hatiste) içinde, barbar bir eski sözcükler sözlüğü, Bruno'ya yapılan işkencenin çağrıştırılması (brulobrulo), günahı hastalığa kökenbilimsel bir yolla birleştiren edep dışı iki dokundurma: İşte burada bize aşılanan, semantik köklerin belirsizliğine ve sözdizimsel kurgunun düzensizliğine dayanılarak telkin edilenler bunlar. -Ama, bir ilk yorum taslağından öte bir şey yapmadığımızı da belirtelim.

Bu **anlam** (semantique) çokluğu da yine **estetiksel** değeri de belirlemez. Ancak burada ses birimlerin aşılayıcı zenginliğini ve ataklığını doğuran, sözcük kökenlerin çokluğudur ve buna karşılık olarak da yeni bir kök çoğun, iki ses arasındaki ilişkiyle aşılanmaktadır; öyle ki, işitsel **gereç** ile göndermeler dağarcığı (repertoire), çözülmez bir biçimde birbirine bağlanıyor. Bir yandan, bildirimi belirsiz ve açık (Eco'cu anlamda) kılmak kaygısı, söylemin somut örgenliği üzerinde etkisini gösteriyor ve sessel yoğunluğunu, uyarma değerini belirliyor; öte yandan da, bu gerecin biçimsel örgenleşmesi, sessel ve dizemsel ilişkilerin çaplanması, göndermelerin ve aşılamaların oyununa tepki gösteriyor, onu zenginleştiriyor. Varılan sonuç, bundan böyle bütünden herhangi bir şeyi koparıp almayı yasaklayan, en bulanık bir kökenbilim bile olsa yasaklayan, örgensel bir dengedir.

* Çevirilmesi olanaksız bir metin. U.Eco'ya göre bütünsel belirsizliğin temel öğesi, foyca'da "pun"dur; yani , cinas. Bu metni de biz bir örnek olarak aktardık. Bilgilenme için bak. U.Eco, Açık Yapıt Poetikası, **Yeni Düşün** Kış 90. S. 138

Dante'nin şiiri ile Joyce'un tümcesi eninde sonunda benzeş bir tarzda gider:Düşunsel ve coşkusal bir değerler bütünlüğü, örgensel bir biçim kurmak üzere, maddi değerlerle karışır. Bu biçimlerin her ikisi de estetiksel görünüşleriyle ele alındıkta, her zaman yenilenen ve her zaman derin bir "hazza açık" olduklarını gösterirler. Ancak Dante'nin durumunda, her zaman yeni bir tarzda, **tek-anlamlı** bir bildirinin tadına varılır. Joyce örneğinde ise, buna karşılık, yazar, kendiliğinden ve kendisini gerçekleyen biçim sayesinde çok-anlamlı olan bir bildiriyi her zaman farklı (değişik) bir biçimde tattırmak ister.

Çağdaş sanatın kasıtlı olarak aradığı ve bizim bunun ne olduğunu Joyce'da göstermek istediğimiz bu değer; dinlemeyi, tonalitenın geleneksel yollarından kurtararak ve sessel gerecin örgenleştirilmesinden ve tadılmasından yola çıkan parametreleri çoğaltarak dizisel müziğin gerçekleştirmek istediği değer de aynıdır. Bir tablo için artık bir değil, tersine, birçok okuma doğrultuları önermeyi düşünürken, biçimi-olmayan resmin amaçladığı da yine bu aynı değerdir; bir tek serüveni, bir tek entriki anlatmakla sınırlanmadığı; tersine, bir tek metinde birçok serüvenleri ve entrikleri anlamaya okuyucuyu zorlamak istediği zaman, roman için de durum aynıdır.

Kuramsal açıdan bakılınca, bu değer, estetiksel değerle karışmaz: Etkili olabilmek için çok-anlamlı iletişim tasarısı, tıpkı ötekileri gibi, başarılı bir biçimle birleşmek, bütünleşmek zorundadır; ama gerçekte, bir sanat yapıtını başarılı kılan o temel "açılış" olmadan, çok-anlamlı olarak gerçekleşemez. Buna karşılık, çok-anlamlılık değeri, kendisini gerçekleştiren biçimleri belirginleştirir; öylesine ki, bunların estetiksel başarısı, ancak, ona gönderme yoluyla tadılabilir, değerlendirilebilir ve açıklanabilir. Başka bir deyişle, atonal bir beste, tonal dilbilgisinin kapalı ilişkilerine karşı, onun bir çeşit "açılış"ı gerçekleştirmeyi düşündüğü göz önüne alınmaksızın değerlendirilemez: Ve beste ancak bunu başarabilirse geçerlidir.

Çağdaş sanatın özlem duyduğu bu ikinci dereceden "açılış" türü, bu değer, **anlamlama** çerçevesinde, bildirinin olası anlamlarının çoğaltılması ve artırılması gibi tanımlanabilir. Ancak, sözcüğün kendisinde bir ikirciklik var: Kimileri figüratif olmayan bir tablo ya da bir ses takımı (constellation) konusunda, anlamlamadan söz etmeyi reddediyor. Bunun için, biz bu yeni açılışı, daha çok, bir bilgi artışı diye tanımlamak istiyoruz.

Ama şu var ki, böyle bir tanımlamayla, araştırmamız yeni bir düzleme geçiyor ve yeni bir dönemece giriyor; çağdaş politikaları kavrayabilmek için, şimdi, estetikte, iletişim kuramının (theorie de l'information) kullanılıp kullanılmayacağını ve ne ölçüde kullanılabileceğini belirtmemiz gerekiyor.

NOTLAR:

1. **Breviario di Estetica**, Bari, Laterza, 9. Bas. 1947, s. 134
2. **Agy**, s. 137
3. John Dewey, **Art as Experience**, New York, Minton, Balch C, 1934, IX. böl
4. Dewey, hatta S.C.Pepper tarafından idealistlikle suçlandı. (**Some Questions on Dewey's Aesthetics**, ın Rhe Philosophy of J.D., Evanston ve Chicago, 1939, s. 371 ve arkası). Pepper'e göre, Dewey'ın estetiği, örgencilik ile pragmacılık gibı birbiriyle bağdaşmayan iki eğilimi birleştirmektedir.
5. Dewey, **agy**, IX. bol.
6. Dewey, **agy**, IV. böl.
7. Dewey, **agy**,V. böl.
8. **Agy**, VI. bol. Buradan şu sonuç çıkıyor: "Bır sanat yapıtının kapsamı (portee), gerçekleşmiş olan (actuelle) algılamada emılmiş bulunan daha onceki deneyler den kaynaklanan ogelerın sayısı ve çeşitlılıği ile ölçülür."
9. **Agy**, VI. bol. Denebılır kı, "Parthenon ya da daha başka her sanat yapıtı, kendisi uzerinde geçirilen deneyde, yeni kişisel duyuşları (realisation) surekli olarak esinleyebildiği ölçüde evrenseldir."
10. Deneyımsel kanıtlar dizısı ıçın, bak **Explorations in Transactional Psychology**, F.P.Kilpatrick, New York, Un. Press, 1961. Ayrıca, bundan sonrakı bolumümuzde, "İnformation ve Ruhsal Etkileşim" paragrafına bak.
11. Nicolas Ruwet (**Essais de Linguistique Generale'e Önsöz**) (Roman Jakobson, **agy.**, s. 28
12. R.Jakobson, **agy.**, s. 28
13. Aşağıdaki çözümlemede, uygun çalışma araçları olarak, dılın **gondermesel** kullanımı ile **çoşkusal** kullanımı kavramlarından yararlanacağız (Bak. C.K Ogden ve İ.A.Richards, **The Meaning of Meaning**, London, 1923, özellikle VII. böl) Bir sözcuğun gondermesel kullanımı, 1 Karşılık olan bir gerçeklığın var olduğunu, 2 Dılsel simge ile gönderge arasında karşılıklığın doğrulanabileceğini varsayar Coşkusal kullanımda simgenin, duygular, davranışlar ve yönelimler çağrıştırma gucünü kullanır, işler. Ama, bu demek değıldır kı, coşkusal kullanımı dılın estetiksel kullanımı ile dupedüz bir tutmaktayız; ya da çoşkusal kullanım ile gondermesel kullanım arasında koklü bir ayrım yapıyoruz: Aşağıdaki sayfalar bu durumu ortaya koyacaktır. Son olarak, sırası geldıkçe, simge ve gosterge terimlerini göstermek ıçin, Ch. Morrıs'ın önermış olduğu, **gosterme** (signe) ve **denotatum** terimlerini kullanacağız.
14. Bir sözcüğün anlamlaması (sıgnıfıcatıon), dınleyıcının ruhsal tepkisi ile belirlenebilir: Bu, onun pragmatık yanıdır; **Anlambilimsel** (semantique) yanı ıçın, sımge ile gösterilen gerçeklık arasında, simge ile onun göndergesi arasındaki ilişki düşünülüyor. **Sözdizimsel** (syntaxique) yanı, son olarak, söylem içinde sözcüklerin karşılıklı örgenleşmesiyle ilintilidir. Bak. Ch. Morris, **Foundations of the Theory od Signs**, in, İnt. **Encylopedia of Unified Science**, 1, 2, Chicago, 1958.)

15. Bu çözumleme tümüyle, söz edımının dort etkene ayrıştırılmasını kabul eder: **Verici** (emetteur), alıcı, bildiri ve düzgü (code). (Bunlar, daha önce de görmüş olduğumuz gibi, yalnız soyut ve mantıksal tanımların bır koine(?) sine dayanmaz; ayrıca, coşkusal durumlara (dispositions), beğenilere, kültürel alışkanlıklara; kısaca, "önceden-yapılmış (prefabrique) tasarımların, daha önceden öngörülmüş ve hazırlanmış olanakların fişlenmesine de dayanır.
16. Estetiksel derın düşünme (contemplation) durumları, tamamlılıklarını ve zenginliklerini belleğın etkisine borçludurlar; burada söz konusu olan bellek, göndermesel ilişkinin gerektırdiği bellek gıbı sınırlı ve ozel konularla ılgili değıldır; duyarlığa bir genişlik verebılmek için, daha ozgürce davranış gösteren bir bellektır Bu durum, yanıtlarımızı genel olarak kanalize eden ketlemelerın (inhibitions) ortadan kaldırılmasıyla, daha çok sayıda ve daha ayrışık uyarıcılara karşı bızde açılışı (ouverture) belırler (Ogden ve Richards, agy., s. 157
17. Ch. Stevenson'un vargılarına dayanarak (**Ethics and Language**, Yale Un., Press, 1944, III. bol., s. 8) Ogden ile Richards'ın ılk ayırdına vardıkları noktaların (distinctions) katılığı hafifletılecektır. Stevenson'a gore, dılın betımsel (göndermesel) olanaklarını çoğaltmak ile çoşkusal olanaklarını çoğaltmak, ayrı ayrı ıkı gorüngü değildır:Eğretılemeli anlatımında, bireysel yanlar, soylemın coşkusal yanları üzerine etkide bulunur. Bunun sonucu olarak betımsel ve coşkusal anlamlama, burada, "bır ve aynı durumun ayrı ayrı yanlarıdır ve bu durumun, ayrı incelenebılecek olan **parçaları** değıldır". Bundan sonra, ne betımleyıcı, ne de sırf coşkusal olan, ama, dılbilgısel bir tutarsızlıktan ileri gelen ve bır çeşıt "felsefi kararsızlığı-perplexite" belirleyen bır tıp anlamlamayı, "karışık (confuse) anlamlamayı" ınceleyerek (burada Joyce'un açık ve bulanık (ambıgu) sozcukleri akla gelıyor), Stevenson şu sonuca varıyor: "Yalnız betımleyıcı bır anlamlamaya bağlı coşkusal bir anlamlama var olabilir değıldir,buna karşılık, ayrıca, karışık bır anlamlamaya bağlı coşkusal bir anlamlama da vardır."

Rus bıçimci okulunun tartışmaları da benzeş sonuçlara bağlanmıştır. 1920 yıllarında Chklovski ile İakubinski şiiri, dılın coşkusal **işleviyle** birleştirmişlerdi. Ama, daha sonra bu görüş duzeltılmiştir. İlkin, sanatsal (poetique) anlatımın giderek daha büyük biçimlendırılmesiyle (formalısation), 1923'te, Tomaçevskı, sanatsal dılin ıletişim işlevini ikinci plana atıyor ve şiiri yöneten **içkin yasalara** ve **sözsel yapılara** saltık bir özerklık veriyordu. Arkasından, otuzlu yıllarda, Prag çevresı yapısalcıları-biçimci okulun izleklerini daha genış ölçekte yeniden ele alarak sanatsal yapıtta, bırçokları arasında, anlamsal (semantique) duzeyin bütunleştiği, bir **çok-boyutlu yapı** görmek istediler! Gerçek biçimciler, sanat yapıtında düşünlerin ve coşkuların varlığını yadsımışlar ya da, yazınsal bir yapıttan herhangi bir sonucun çıkarılmasının olanağı bulunmadığını doğmatik bır biçimde ılan etmekle yetınmişlerdir. Öte yandan, yapısalcılar da kararsız (precaire) bir biçimde değişik anlambilimsel düzeylerde yer alan sanatsal önermenın kaçınılmaz belirsizliğını (ya da çok anlamlılığını, ç.n.) vurgulamışlardı"(Victor Erlich, **Russian Formalism**, La Haye, 1955)

18. Ch. Morris'e göre (**Signs, Language and Behavior**, New York, Prentice-Hall, 1946); bir gösterge, göndergelerinin (denotata) özelliklerini taşıdığı ölçüde, görüntüsel (iconique) göstergedir. Bu tanım, sanıldığından çok daha sınırlayıcıdır: Morris şöyle diyor: Bir portre, kesinlikle görüntüsel olamaz; (çünkü, boyanan tuval ne insan derisinin yapısını, ne de modelin konuşma ve kıpırdama yetisini taşır". Gerçekte, Morris, görüntüselliğin (iconicite) bir derece sorunu olduğunu kabul ederek, tanımının darlığını kendisi düzeltir. Bu durumda yansıma (onomatope), dilin içinde görüntüsel nitelikte yetkin bir örnek olurdu. Ayrıca, biçem ile içeriğin, konu ile biçimin çok güzel uyuştuğu o sanatsal dışa vurumlarda, görüntüsel belirgin çizgiler. Burada görüntüsel nitelik, bütün bu bölümümüzun açıklığa kavuşturmaya çalıştığı, yapıttaki ögelerin o organik kaynaşmasının eşanlamlısı oluyor. Morris daha sonra, "estetiksel göstergenin, bir değeri gösteren goruntüsel karakterini tanımlamak istiyor "(**Science, Art and Techonology**, in "Kenyon Rev.", 1.1939); tuketicinin estetiksel göstergede aradığı şey, kesinlikle, onun duyulur biçimidir, onun kendisini sunuş tarzıdır. Wellek ile Warren (**Theory of Literature**, New York, Harcourt Brace ve Co 1942) estetiksel göstergeyi aynı şekilde belirginleştiriyorlar:"Şiir, biricik ve yenilenmesi (reproduction) olanaksız sözcüklerden bir şema kurar; çünkü, bu sözcüklerin her biri aynı zamanda hem nesne, hem de göstergedir ve öylesine özgün bir yolla kullanılmışlardır ki, şiirin dışında kalan hiçbir dizge, bu yolu öngöremez."
19. Stevenson (agy. III. nöl. 8), buradan yalnız **anlambilimsel** belirsizliğin (ambiguite) (bulanıklık-vagueness) var olmadığını, ayrıca **sözdizimsel** bir belirsizliğin-ve bunun sonucu, ruhsal tepkının pragmatık düzleminde bır belirsizliğın - bulunduğunu da anımsatıyor. Jakobson, yapısalcılık terımleriyle, "belırsızlik (ambiguite), kendı üzerine özeklenmiş her bildirının, özünde bulunan, vaz geçılmez bır özelliğidır; kısaca, o, şiirın zorunlu bir doğal sonucu(corolaire)dur diye kesinliyor. (Bu da doğal olarak Empsongave onun yedi belirsizli tipine yollama yapar.) "Sanatsal işlevin gondermesel işleve göre üstünlüğu, göndermeyi (düz-anlamı-denotation) yok etmez, ama onu belirsiz kılar" (**Essais**, agy., s. 238) **Tüm olası anlamlarla birliktelik içinde olarak** sanatsal söz üzerine Roland Barthes'ın, **Yazının Sıfır Derecesi**, Paris, Seuil, 1953'te, **Sanatsal bir yazı var mıdır?** denemesine bak. Rus biçımcileri, "Şiirin amacı, sözcüğün dokusunu (texture) bütün yanlarıyla algılanabilir kılmaktır" diye kesınledıkleri zaman, önlerine aynı sorunları koyuyorlardı (Eıkhenbaum, **Lermontov**, Leningrad, 1924) Başka bir deyişle, şiirsel söylemin özü, onlara göre, anlamlamanın yokluğundan değil, çokluğundan ibaretti.
20. Ey ölümsüz ışık sen kendiliğinde güçlüsün, sen seni tek anlayansın ve sen seni anladığın, sen seni düşündüğün için, sen sana gülensin, sen seni sevensin! (Cennet, XXXIII, 124-126 Andre Pezard çevirisi, Bibl. de la Pleiade, Gallimard ed.)
ç.n. Metinde, şiirde geçen (i) sesbirimlerinin etkisi üzerinde durulduğu için, özgün şiiri buraya almayı gerekli gördük:

O luce eterna, che sola in Te sidi
Sola t'intendi, e, date intelletta
Ed intendente te, ami ed arridi!

21. Bizim metin içinde verdiğimiz çeviri, Feridun Timur'undur (Dante:**İlahi Komedi**, s. 476. Altın Kitaplar. İst.) Bu çevirideki (Sen) tanrıyı, (o) da oğulu, yani İsa'yı gösteriyormuş.

21. Dante'nin metninden, dize sonundaki "arridi" de doruk noktasında ulaşan (i) lerin birikimi görülecektir; bu sözcük, böylece vurgulanır ve üç dizeli şiiri belirginleştiren büyük sevincin başlıca taşıyıcısı olur. Jakobson'la birlikte biz de diyoruz ki, belli bir sesbirim sınıfının ortalama frekansından üstün bir birikim (accumulation) - ya da bir şiirin, bir kıtanın, bir dizenin ses dokusunda, iki karşıt sınıfın zıtlaşan bir aradalığı (assemblage), Poe'nun şiirli diliyle söylersek, **gizli bir anlamlama akımı** rolünü oynar. "(**Essais**, agy., s. 241)

Felsefe Eleştirileri

mantıksal dil analizi ve analitik felsefe

erhard albrecht
almancadan çeviren: oğuz özügül

Dil felsefesinin, özellikle mantıkta ve dilin kullanılışına ilişkin araştırmalarda buluşlar kaydettiğini söyleyebiliriz kuşkusuz. Dil felsefesinin etkilerini amaca uygun şekilde değerlendirmek, felsefe ve tekil bilimlerdeki hazırlayıcı faaliyetler için mutlaka yararlı olacaktır.

Özellikle bilimdışı teorileri eleştirirken bize büyük yardımları dokunabilecek olan bu yöntem, bilimdışı teorilerin yalnız yanlış değil, üstelik anlamsız olduklarını da kanıtlama olanağını sağlar. Kavram analizi yöntemi pedagojik ve siyasal pratikte de değerini korumaktadır. Mantıksal dil analizi yerine, sanırım kavram analizi ya da anlam analizi demek daha doğru olur. Bu analiz heyristik bir işleve sahiptir, kavramların uygulanım ve kullanım alanlarına açıklık getirir, ayrıca bilimsel bir metin analizi için gerekli önkoşulların yaratılmasına da katkıda bulunur. Kesin bilimsel bir metin analizi, elbette, her tekil bilimin kavram mekanizması ile Marksist diyalektik temel alındığında mümkündür yalnızca.

Bu tür bir kavram analizinin temelini, sadece Marksçı soyuttan somuta yükseliş yöntemi oluşturabilir, ki bu, doğru kavramların elde edilmesinde izlenecek bilimsel bir yol da içermektedir.

Kavramların sarihliği bilimsel çalışmaların önkoşulunu teşkil eder. Kavram sisteminde açıklık olmazsa denetlenebilir, yani açık seçik temellendirilmiş

sonuçlar elde etmek mümkün değildir. Doğabilimsel ve toplumbilimsel kavram ve teorilerin teşkilindeki üst-teorik sorunların özellikle artan önemi, biçimsel ve diyalektik mantığa özgü işlemlerin titizlikle uygulanmasını öngürür. Bu, Carnap tarafından geliştirilen kavram-eksplikasyonu* yöntemini de içerir, ama mantıksal pozitivizmin yaptığı gibi onu mutlaklaştırmaz. Kavram-eksplikasyonu yöntemi tasvıri alanda kalmakta ve kavram teşkilindeki fenomenlerin özünü anlamak için yeterli olmamaktadır. Bu yöntemin yardımıyla sadece kavramların uygulanım ve kullanım alanlarını görünür hale getirebiliriz. Carnap böylece, eksplikandum, yani günluk pratikteki sözcüklerin müphem anlamı ile eksplikat, yani sağın, kesin kavram arasında ayrımı gözetmektedir. Eksplikat şu dort talebi karşılamak zorundadır:

1. Eksplikandum'la benzerlik (tam bir mutabakat olmayacak);
2. Kullanılan kavramın verimliliği (diğer kavramlarla ılışkı kurulacak ve yasa önermelerinin temelini oluşturacak);
3. Azami sağınlık, kesinlik (bır sisteme bağlı olan bilımsel kavramaların bu sisteme katılması);
4. Yalınlık postülası
   a) Kavramların tanımlanmasında yalınlık,
   b) Bu kavram sayesinde mümkün olan yasa önermelerinin yalınlığı.

Açıklığa kavuşturulmuş kavram üç bıçimde meydana çıkmaktadır:

1. Sınıflandırıcı biçım (şeylerin birbirini dışlayan ikı ya da daha fazla sınıflara bölünmesi, bitkilerle hayvanların bölünmesı gıbi);
2. Nıcel biçim (nesneler ya da özellikleri sayısal değerler vasıtasıyla karakterize edilir: Uzunluk, süre, ısı, gelir, ihracat kotası);
3. Mukayeseli biçim, yanı bağıntısal kavram (a nesnesi b nesnesinden daha sıcaktır, daha fazla ya da aynı).

Kavram-eksplikasyonu da şöyle gerçekleşmektedir:

Kavram-eksplikasyonu (anlam analizi)

Eksplikasyon

Eksplikandum	1. Designatum (imleyen)	Eksplikatum
(belirsız anlam)	Denotatum **	(eksplikans, eksplikat)
	Boş sınıf : Reel denotatum'u olmayan adlar (Designatum)	

*** Explikation: İzahat, açıklama. Carnap'a göre, bilim öncesi bir kavramın (explikandum), belirsizliklerden ve çok anlamlılıklardan arındırılmış, bilimsel kavrama (explikat) vardıran bir soyutlama süreci aracılığıyla belirlenmesi -çn.**

**** Denotatum : Dilsel bir ımin kavramsal içeriği -çn.**

Designatum:
İmlenen şeyin sınıfı (ad)
Semantik yön

2. Çok anlamlılık durumunda:
Anlamların beyanı
3. İfadenin kullanımı için
Kesin kurallar:
Kavramın bir bilimsel
kavramlar sisteminde
tasnif edilmesi.

Denotatum: Dilsel imler
ve bunların ilişkisel
işlevleri:
Şeylerin (ögelerin, özelliklerin
ya da gerçeklik bağıntılarının
adlandırılması.

Russel'da ve dilbilimsel analizin savunucularında, salt mantıksal-dilbilimsel bir yöntemin sınırları açık seçik belli olmaktadır. Doğa ve toplum bilimlerinin bugünkü gelişim aşamasında mevcut biçimselleştirme eğilimi, gelecekteki bilim dilinin, simgelerden ve belirli kurallardan müteşekkül ve de fenomenler hakkındaki önermeleri simgeler arasındaki bağ vasıtasıyla oluşturan tek bir simge dili olacağı anlamına gelmemektedir. Üstelik dilbilimsel pozitivizmin temsilcilerinde de, bir önermenin hangi durumda anlamlı ya da anlamsız sayılması gerektiğine ilişkin genel bir ölçüt bulunmamaktadır. Dilbilimsel pozitivizmin savunucuları için, sözcüklerin olağan kullanımının analizi, sözcüklerin kullanım ölçütlerine ilişkin sorun söz konusudur. Felsefe sistemleri de, bilimsel felsefeye değil, sadece buna göre değerlendirilmektedir. "Tarih boyunca değişik felsefe yapma tarzları görülmüştür; Pythagoras ya da Kierkegaard gibi filozoflar normal dil felsefesine, Aristoteles ya da Kant'tan hiç kuşkusuz daha uzaktırlar. Değişik felsefe yapma tarzlarının değişik sorunlara faydası vardır ve birbirlerinden bağımsız olarak kendi meşruiyetlerine sahiptirler. Gerçek felsefe yerine felsefe yapma tarzlarından birini geçerli kılmak isteyen bir kimse şöyle diyebilir: Normal dil felsefesi mi? Sözcükler üzerine yapılan bir tartışmanın felsefeyle ne ilgisi var? Buradan görüşler değil, olsa olsa sırf dilsel, boş saptamalar çıkabilir. Burada felsefenin anlamı hedefini bulmayacaktır... Sorun, ciddi felsefe yapma deyince, burdan ne anlaşılması gerektiğidir: Ayrıntılar üzerinde durmayan bir derinlik mi, yoksa derinlikten etkilenmeyen bir özen mi? " [1].

Bu sözler, dilbilimsel analiz akımının yanında yer alan yazarların çalışma-

larını yayımlayarak ve yorumda bulunarak, İngiliz dil filozoflarının düşüncelerine Almanya'da taraftar kazanmaya çalışan Eike von Savigny'ye ait. Ancak tamı tamına değil, çünkü "doğal dil" yerine "normal dil" terimini kullanıyor.

Ne var ki, Savigny'nın çizdiği, doğal dil tarafından saptananların yardımıyla felsefi sorunlar üzerinde yapılabilecek tartışmalara ilişkin tablodan, dilın kullanımı için gerekli ölçütler çıkmamaktadır; hem de Savigny'nin, sürekli gelişme konusunda filozofların doğal dili temel olarak hangi önermelerle ortaklaşa çalışabileceklerini açıklamaya kalkışmasına karşın. Dilın kullanımı için gerekli olçutler sözdizimsel alanla ve Neo-pozitivizm için karakteristik olan, dilsel imlerin saymaca nitelığine ilişkin anlayışla sınırlı kalmaktadır. "Çunkü dil bakımından doğru olan, dili kullananın anladığı şeydir. Akla yakın itirazlardan kaçınmak için, elbette ki dile ters düşen şeylerin nereden ileri geldığını tek tek göstermek gerekir, yoksa anlaşılmazlık, bilgi eksikliği ile, bir uzmanlık dilinin yabancılığı ile ya da salt budalalıkla temellendirilmiş olabilir. Tek başına anlaşılmazlığın yarattığı yalın izlenim, felsefi bir formulasyonu geri çevirmek için yeterli bir neden değildir." [2].

Savigny öncelikle Miles'in argümanlarını ele alarak açıklamakta ve bunları, özellikle karşılıklarının akla yakınlığı yüzünden, oldukça inanılır bulmaktadır. "Yeni formülasyonların dil bakımından doğru ve anlaşılır olduğu söylenıyor;bu, somut yaşamsal bağlamlar içinde gördükleri işleve dikkat çekilerek temellendirilıyor." [3]. Gerçekte ise bu "somut yaşamsal bağlamlar" çok soyut, yani tarih dışı kalmaktadırlar. Iyi ve kotü, irade, bilgi, değer ve tın gibi sozcuklerın sınıfsal, yani nesnel-sosyal bir analizden geçmeleri gerekmektedir. Bu ilkesel yön doğal dil felsefesinde hiç yoktur. Bu oznel-idealist felsefenin yandaşlarınca alınan sınıfsal konumu değerlendirdiğimizde, Marksçı felsefeyle aralarında derın bir uçurumun bulunduğu sonucuna varırız. Marksizm insanın düşünce ve davranışlarının temelini araştırarak yaşamın anlam ve perspektiflerini teorık yönden yanıtlarken dil felsefesi, gelişme anlamındaki pratık toplumsal eylemler karşısında aciz kalmaktadır. Bu felsefe kendini sözcüklerın kullanımını araştırmakla sınırlıyor ve felsefi sorun denınce, bundan sadece dil sorununa indırgenebilenleri anlıyor. Dil felsefesi, günümüz burjuva dünyasının sınıfsal ve sosyo-ekonomık durumunun tipik bir yansıması olarak değerlendirilmelidir: Seçenekten yoksunluk, kuşkuculuk, toplumsal ilerlemenın yadsınışı ve kendini dar bir uzmanlık alanıyla, yani belirli teknik sorunlarla sınırlamak.

Dile aykırı, ılk formülasyonların yeni formülasyonlara çevrilebilir olması gerektiğine ilişkin saptama hiç kuşkusuz doğrudur. "Karşılık bulmak çevir-

mek demek değildir. Çeviriler doğru ya da yanlış olabilir, ama dile aykırı formülasyonları doğru çevirmek mümkün değildir. Bunlara sadece birer karşılık bulunabilir,... Yerinde karşılıklar ve karşılıkların nasıl denetlendiğine ilişkin yöntemler için, hatta bu karşılıkların nasıl bulunacağına ilişkin yöntemler için bugün belirtik (explizit) biçimlere sahip standartlar yoktur. Ancak, yeni, dil bakımından doğru bir formülasyonla daha önceki bir formulasyondaki motife hakkının verilip verilmediğine ilişkin genel, oldukça sağlıklı bir görüş birliği, normal dil felsefesinde örtük (implizit) standartlara riayet edildiğini göstermektedir." [4] Ne var ki, doğal dil felsefesinin bu örtük standartları Neopozitivizmin bilgi kuramına bağlı olduğundan, bunların yükumlülükleri ve verimlilikleri çok kuşkuludur. Savigny, "duyusal veriler" tipindeki nesnelerin varoluşu sorununun belirgin olmadığını açıklamak için, Paul'un argumanlarını örnek göstermektedir. Paul'un yöntemi şöyle: **Nesne** için anlamlı ya da doğru olan belirli, önemli deyimleri beyan etmek; deyimler için de **nesnenin** yerine **duyusal veriyi** geçirmek ve sonra ilgili filozofların ifadelerini gözden geçirirken, deyimlerin karşılıklar nedeniyle anlamsız ya da kuşkulu veya yanlış hale geldiklerini, yani filozoflar tarafından "anlamsız" diye ya da "kuşkulu" veya "yanlış" diye reddedildiklerini saptamak. Şayet sözü edilen sorun, "A bir ağaç mıdır? " şeklinde olsaydı, durum aynı olacaktı, ama aynı zamanda, A'nın dallarının olup olmadığı sorusu, anlamlı bir soru olmayacaktı. Buna rağmen A'nın bir ağaç olup olmadığını ciddi ciddi soran bir kimse, **ağacı** normal anlamından başka bir anlamda, yani normal dil bakımından anlamının karşıtı bir şekilde kullanmak zorunda kalacaktı.

Ne var ki, **duyusal veri** kavramıyla sınırlı kalmak, doğruluk ve yanlışlık sorunsalını çözmeye yetmez. Neo-pozitivizmin burada meydana çıkan biçimi, yani analitik felsefe, fenomenlerin dünya görüşsel, sınıfsal ve bilgi kuramsal temel konumları arasında herhangi bir ayrım yapmamaktadır. Analitik felsefe tarafından dilin, betimleyici ve betimleyici olmayan diye ikiye ayrılması da tipik pozitivistçi bir tutumdur. "Betimleyici ('deskriptive') dil hakkında bugün bilgi kuramı açısından çeşitli kanılar yaygındır: Betimleyici ve betimleyici olmayan diye iki dil mevcuttur, yani bir tümce ya bir betimlemedir ya da değildir, hakiki betimlemeler olguları betimlerler, betimlemeler doğru ya da yanlıştır, betimleyici dilin ilk biçimi, kendisine uygun düşen, bildirme kipli tümcedir, öte yandan örneğin değer yargıları bildirme kipli tümcelerde, hatta yersiz kullanılmış betimleyici dilde dahi, gizli şekilde bulunabilirler, değer yargıları, yani duygusal dil betimleyici değildir."[5] Bilgileri ifade eden bilimsel önermelerle hiçbir bilgisel nitelik yakıştırılamayacak olan değer yargılarının bu pozitivistçi mukayesesi tam anlamıyla bilinemez-

cılık karakteri taşımaktadır. Betimleyici dille betimleyici olmayan, yani duygusal dili mukayese ederek bu ikiciliğe bir temel bulma çabası en ufak bir eleştiri karşısında dahi mukavemet edemez, çünkü dilde rasyonel-olanla duygusal-olan daima ayrılmaz bir birlik oluştururlar. Dışavurumsal dil araçlarının gösterdiği gibi, dil sadece nesnel hal ve keyfiyeti aktarmakla görevli değildir, bundan başka insanın manevi dünyasını da dışavurur. Sözlü dilde insanın duyguları, özellikle ses tınısı ve tonlama ile, özel türden vurgulamalarla ve hecelerin tınısı arasında ayrım yapmakla dile gelir. Duygusal-olanın dilde gördüğü işlev yadsınmamakla birlikte, yine de bir "duygusal dil"den söz etmek mümkün değildir. Dilin başlıca işlevi enformasyonları kaydetmek ve aktarmaktır. Ancak enformasyonlar, soyutlamalardan başka bir şey değildirler, bu yüzden soyutlama süreci ile dil ayrılmaz şekilde birbirine bağlıdır. Dilin gnoseolojik ve iletişimsel işlevi nedeniyle, dil ile soyutlama sürecinin bağlamı daha nesnel bir duruma gelir.

Analitik felsefenin temsilcileri doğal dil felsefesinin, kendileri için sadece anlaşma haberleşme söz konusu olduğu zaman, denetlenebilir ve rasyonel olarak benimsenebilir ya da reddedilebilir bir şey bildirmek istedikleri zaman, felsefi formülasyonlara karşı adil olmak istediğini açıkladıklarında, tamamiyle kabul edilebilir bir görüş açısından hareket etmektedirler. Ancak bu rasyonelliği maddi dünyanın nesnelliğinden ve yapılarından türetmeyip, kendilerini dilin mantıksal analiziyle, dilin yersiz kullanımından doğan felsefi genelleştirmeleri ortaya çıkarmakla sınırladıkları için, konumunun tutarsızlığını burada açıklamaya çalıştığımız pan-dilbilimciliğe düşmektedirler.

NOTLAR:

1. **Philosophie und normale Sprache. Texte der Ordinary-Language Philosophie.** Yay. Eike von Savigny, Münih 1969, s. 17.
2. Eike von Savigny, **Die Philosophie der normalen Sprache. Eine kritische Einführung in die "Ordinary Language philosophy"**, Frankfurt (Main) 1969, s. 327-328
3. **Age**, s. 328.
4. **Age**, s. 328.
5. **Age**, s. 330.

KAYNAK:

Erhard Albrecht, Bestimmt die Sprache unser Weltbild?, Zur Kritik der bürgerlichen Ideologie, VMB - Frankfurt, 1972.

heidegger, filozof

m. şehmus güzel - ali akay

Martın Heidegger 1987 yılı sonundan bu yana Fransa'da felsefi çevrelerde oldukça yoğun bir biçimde yeniden gündemde ve düşüncesi etrafında ciddi tartışmalar yapılıyor. Nitekim son iki yılda Heidegger duşüncesine ilişkin bir çok yapıt yayımlandı: Jacques Derrida, **De l'Esprit.** Galilee Yay., Paris 1988; Jean-François Lyotard, **Heidegger et "les Juifs"**, Galilee Paris 1988; Karl Löwith, **Ma vie en Allemagne avant et apres 1933**, Hachette, Paris, 1988; François Fedier, **Heidegger autonomie d'un scandale**, Laffont Yay., Paris, 1988; Alain Renaul-Luc Ferry, **Heidegger et les Modernes**, Grasset, Paris 1988; Pierre Bourdieu, **L'Ontologie politique de Martin Heidegger**, Minuit Yay. 2. Basım, Paris, 1988 [1]; Jeffrey Andrew Barash, **Martin Heidegger and the problem of historical meaning**, Martinus Nijhoff Yay. Boston, 1988 [2]; Alain Boutot, **Heidegger**, P.U.F., Oue sais-je kolleksiyonu, Parıs, 1989; Philippe Lacoue-Labarhe, **La fiction du politique** Christian Bourgois Yay., Paris, 1988; Victor Farios, **Heidegger et le Nazisme**, Verdier, Paris 1988 [3]; ve **Debat** dergisinin Ocak-Şubat 1988 tarihli Heidegger ağırlıklı sayısı. [4] Heidegger konusundan tarihte faşizm-Nazizm üzerine çıkan şu kitaplara da bakılabilir: Margarette Buber-Neumann, **Deportee a Rovensbrück**, Seuil, Paris, 1988; Raul Hilbert, (İngilizceden çeviren: Marie-France de Palomera ve Andre Charpentier), **La destruction des Juifs d'Europe**, Fayard, Paris, 1988;

College International de Philosophie'de 21 Haziran 1988'de **Heidegger'den sonra nasıl okumalı?** Adıyla Georges Steiner ve Philippe Lacoue-Labarthe arasında yapılan ve Jacques Derrida'nın yapıbozum (deconstruction) kavramı etrafında dönen tartışma da anımsatılabilir. Ayrıca Heidegger'in Almanya'da 1927'de yayımlanan temel ve dev yapıtı **Sein und Zeit** 1986'da François Vezin'in çevirisiyle **Etre et le Temps** adıyla yayımlanmış ve bu çeviri ciddi tartışmalara neden olmuştu. [5]

Jurgen Habermas'ın Heidegger'ı yargıladığı kitabı **Martin Heidegger l'oeuvre et l'engagement** adıyla Rainer Rochlitz'ın Fransızca çevirisiyle 1988'de yayımlandı (Cerf yayınları, Paris). Habermas, Heidegger'i feci bir biçimde hırpalayıp sorguluyor ve ona hala "düşünür adını verebilir miyiz? " diye soruyor.

HEİDEGGER'İN GÜNCELLİĞİ

Son birkaç yılda yayımlanan kitapların bir kısmı bile Heidegger'ın ne denli güncel olduğunu gösteriyor. 1989'un Heidegger'ın 100. doğum yıldönümü olarak kutlandığını da ekleyelim. Alain Boutot, **Heidegger** isimli kitabında onun için "Çağımızın en büyük (majeur) düşünürlerinden biridir, belki çağımızın en büyük düşünürüdür" diyor. Heidegger'in, Nietzsche kadar büyük ve önemli bir filozof olduğunu belirtenler az değil. Heidegger'in yapıtları 100 cilt kadar ve düzenli bir biçimde Almanca'da yeni baskıları yapılıyor. 1960'da Heidegger, Almanlar için "ölü bir köpek" olduğunu söylerken belki yanılıyordu. Yazdıkları zamanla daha da önem kazandı. "Modern zamanlar, modern dünyamız için söyledikleri, yazdıkları, öngördükleri peygamberimsi" diyenler bile var. "Yazdıkları ile 25 yuzyıllık felsefeyi sarstı" diyenler de. 1933-1954 döneminde Almanya'da Nazi partisiyle kesintisiz ilişkisini "Felsefesi için bu o kadar önemli değil" diyenler olduğu gibi "Bu bağ felsefesini mutlaka etkilemiştir. Dolayısıyla Nazilere yakın bir felsefesi vardır" diyenler de oldu. Heidegger Nazi miydi? Değil miydi? Heidegger kimdir?

Köylü halli, deneyimli kayak ustası, çok çalışkan bir insan olan Heidegger üzerine düşünmek günümüzde yeniden acil bir duruma geldi. Siyasetin içinde "Heidegger sorunu" ortaya çıktı. "Kültürel sahne bu sorunla doldu: Gazeteler, dergiler, radyo ve televizyon kanalları konuyu halka indirdi ve herkesin ilgisini çeken bir konu haline geldi: Heidegger Nazi miydi? Bazı çevreler bu politizasyondan kâr ettiler ve "post-modern" düşünceye karşı açılan düşünce mücadelesini verenler "İşte bunlar Nazilerle düşünebildiler." suçlamasıyla Heidegger sorunu iletişim araçlarının iktidarıyla "kamunun malı" haline dön-

du: Lyotard bu olay için şöyle yazıyor: "Bir şeylerin gelmiş olduğu için düşünce acil bir duruma girdi, duşunce 'acilleşti,' duşunmeye vakit bile olmadan olay geliverdi. Olay "heyecan yaratıcı" bir şey değildir. Bu heyecan yaratıcılığın dışına çıkıldığında unutma belirir. Aslında olay 'kendisini sunmaz,' o zaten gelecektir". [6]

Üzerinde bunca konuşulan Martin Heidegger 1889'da Messkirch'te doğdu. Babası fıçı yapımcısı ve kilisede ayin eşyası bakıcısı, annesi köylü kökenli olan Heidegger liseyi Fribourg'da bitirdi.

1909-1911 yılları arasında Dinbilimi (Teoloji) sonra da Bilim Fakültesi'nde okudu. Bu sırada Klasik Yunan filozoflarına hayranlığı belirdi. 1913 yılında **"Psikolojizm'de yargı kuramı"** üzerine doktorasını yaptı. Daha sonra **"Duns Scot'da Anlamın ve kategorilerin doktrini"** üzerine olgunluk (doçentlik) tezini verdi. 1916'da Husserl'ın öğrencisi oldu. 1923 yılında Marbourg Üniversitesi'ne profesor olarak atandı ve burada 1928 yılına kadar kaldı 1927 yılında en ünlu yapıtı **Sein und Zeit**'ı (Varlık ve Zaman) yazdı ve bu yılın Şubat ayında kitap yayımlandı. Bu kitapla Heidegger felsefe dunyasında izini bırakacaktır. Kitap hocası Husserl'e ithaf edilmiştir. Kitap bütun felsefe dünyasında yankı yaptı. Metafizik tarihiyle yavaş yavaş diyaloga başlayan Heidegger duşüncesi artık doğmuştur. Bu yapıt Platon ve Descartes ile çatışmayı da başlattı. Ünlü Fransız filozof Emanuel Levinas'a gore bu yapıt Descartes'ın **Le Discours de la Methode** veya Kant'ın **La critique de la raison lure** ayarındadır.

1928 yılında Husserl emekliye ayrılır ve yerine Heidegger'in getirilmesini diler. Ve böylece Heidegger Fribourg Üniversitesi'nde profesor unvanıyla derslerine başlar. Felsefe kadar estetik, sanat, edebiyat uzerine de derslerini sürdürür. Öğrencileri arasında Jan Patocka, Herbert Marcuse gibi isimleri bulmak mümkündür.

1930'daki bir dersinde **L'Essence de la liberte humaine** [7] üzerine şunları soylüyordu: "Özgürlukle tümüyle başka bir yerde buluyoruz kendimizi, öyle bir yerde ki, ne bugün, ne yarın, ne asla, hiçbir bilim oraya yerleşme olanağına sahip değil". Heidegger varolanın (Etant) her türlü aşamada alabildiğine sömürüsü için **stock** ve **objet** biçimine dondürülen bir dunyanın gittikçe sağlam bir biçimde yerleşmesinden korkuyordu. Tek bir biçime dönüşen bir dil, genetik manipülasyona açık, kendi yöntemleriyle körleşmiş, bir içerikten diğerine fütursuzca geçebilen, hesap-kitabın kurbanı bir dünyadan korkuyordu. Tek felsefesi teknik olan, bilimin hükmettiği ve bize rağmen her türlü temsilimizi yapan, gerçeğin kesinlikle ve şaşmazlıkla karşılaştırıldığı, düşüncenin bir bilgisayar imgesi ile alındığı bir uygarlıktan korkuyordu.

Heidegger'in dine ilişkin tavrı da önemli. O Kierkegaard gibi dini değildir. Nietzsche gibi "antitheist" (Tanrı düşmanı) de değildir. Athee (Tanrı tanımaz dır. O'na göre Kierkegaard'ın sözünü ettiği "günlük hayat"ve "kararlı hayat"-tan sonra gelecek "üçüncü aşama" yoktur; çünkü Heidegger'e göre **din hayatı** (a.b.c.) günlük hayatın sınırlarını aşamaz. Din insana kendini maskelemek, kendi gerçek durumlarını göstermemek için uydurulmuştur". [8]

HEİDEGGER VE NAZİZM

1933'te Heidegger "felaket bir tercih" yapıp Naziler lehine tavır almaya karar verdi: 21 Nisan 1933'te Fribourg Üniversitesi rektörü olmayı kabul etti. Nazi iktidarı altında bu rektörlük görevini üstlenmesi arkadaşı ve biyografyasını yazan H.W.Petret tarafından "hayatınİn budalalığı" olarak nitelendirilecektir. Fakat dokuz ay kadar sonra 1934 yılının şubatında bu görevden istifa ederek ayrıldı.

Heidegger'in rektörlüğü ve rektörlükten istifası birçok tartışmanın konusu. Kimine göre istifa etti ve partiyle belli bir mesafe aldı, çünkü Hitler'in ve Nazilerin kendisini "Rehber" olarak kabul etmeyeceklerini anladı.

A.Boutot **Heidegger** isimli kitabında onun 1934'ten itibaren "rejime muhalefetini gittikçe daha açık bir biçimde ve kamuoyu önünde belirttiğini ve bu nedenle resmi ideologların şiddetli hücumuna uğradığını" yazıyor.

1934-35 yıllarında Hölderlin üzerine **Almanya ve Ren** adlı dersleri verdi. 1935 yılındaki derslerinde **logos** ile **polemos**'un (savaş) aynı şey olduğunu söyledi. Halbuki 1955 yılında **logos**'un dostluk olduğunu söyleyecektir. 1930'lu yılların ilk yarısında savaş yani **kampf** sözcüğünü mantıkla aynı anlamda kullanması, yani Hitler'in kitabının adını alması (**Mein Kampf**) düşündürücüdür. "Savaş için insanın iki kişi olması ve kalplerin kullanılması lazımdır" diyor. 1933'te yine solcular tarafından da okunan Carl Schmitti ile Heidegger'in ilişkileri olur ve Heidegger onu "teolojik olarak savaşı düşünmekten kurtulamıyor" diye suçlar. Daha sonra iki düşünürün araları açılır (1935).

1936'da Cumhuriyetçi İspanyol şair Machado şairlerin Heidegger'e "kelebeklerin ışığa" koştuğu gibi koştuklarını yazıyordu.

Heidegger çocuklarından birini II. Dünya Savaşı sırasında S.S.C.B.'de yitirdi. Savaş sonrasında Nazileri hiçbir zaman açıkça suçlamadı. F. de Towarnicki bu konuda şunları yazıyor: "Heidegger konuşmak istemedi, çünkü hesaplaşmalar içinde anlaşılmamaktan korkuyordu". Yahudi düşmanı olmadığını, **biologisme racial**'ın Nazilerce Nietzsche'ye (Nietzsche'nin kızkardeşinin

yüzünden ve de katkısıyla) yükletilmesinin yanlışlığını açıkça teşhir ettiğini de. De Towarnicki, Heidegger'in kitap yakımını asla hoşgörmediğini, öğrencilerin Yahudi düşmanı afiş asmalarını engellediğini, Husserl ve tehdit edilen diğer (Yahudi) meslektaşlarını koruduğunu, Fribourg Üniversitesi rektörlüğünden 9 ay sonra dayanamayıp istifa ettiğini yazıyor. Heidegger'in "Nazi insan, nihilizmin kesinkes figürüdür" dediğini duyduğunu da belirtiyor. Heidegger güya "Alman halkı ve ben canilerden oluşan bir çete tarafından aldatıldık" demiş. Toplama kamplarından ve gaz fırınlarından habersizmiş. De Towarnicki "yapıtlarında totalitarizmin özünü o denli iyi anlatan biri nasıl Nazi yanlısı olabilir? " diye soruyor. 1933'te Naziliğin daha sonra alacağı kanlı, ırkçı ve korkunç biçimi önceden bilemezmiş. Heidegger'in hatası "Bir süre Hitlerizmin duşüncenin gücüne yenileceğine inanmış olmasıdır". Herhalde Hitler'in, mezarından kalkabilirse, Heidegger'den "Sizi aldattığım için affınızı dilerim" demesi beklenmiyor? Dahası, savaş yıllarında birçok insan Nazizmin işlediği korkunç cinayetleri ve soykırımını bilirken Heidegger'ın bunların farkına varmaması manidar. Ayrıca 1945 sonrasında Heidegger'ın kamuoyu önünde bir kez bile Nazi cinayetlerini suçlamadığını biliyoruz. F. de Towanicki "1956'da bir gün bahçesinde eşinin önünde Heidegger'e yeniden neden bütün bunları yaptığını sordum. Bana **"Dummheit" (par betise**:aptallıktan) yanıtını verdi" diye yazsa bile. Habermas yukarıda belirttiğimiz kitabında bu konuda Heidegger'i ve yandaşlarını hiçbir mazeret bulma olanağı bırakmadan sıkıştırıyor. Naziler yanında söylendiğinden daha az angaje olduğuna inandırmak için 1930'lu yıllardaki ders notlarını daha sonra tahrif ederek yayınladığını da anımsatıyor. Farıas, **Politis** dergisindeki söyleşisinde 1960'ların başında Heidegger'e "Almanca öğreniyorum" demesi üzerine onun "Çok iyi, zaten Latin dillerin şeylerin özüne hakim olma yeteneği yoktur" dediğini, bunun onun ağzında "Bütün Latin dil, kültür ve halkların varlığının Alman dil kültür ve varlığından aşağı olduğu" anlamına geldiğini belirtiyor. Farias'a göre bu "bir tür tinsel ırkçılıktı" (**un racisme spiritualiste**). Heidegger "Düşünmek Almanca konuşmaktır" dememiş miydi?

HEİDEGGER DÜŞÜNCESİ

Heidegger metafizikten çıkmanın yolunu öznenin (sujet) terk edilmesinde bulur, yani **varlığın unutulması** başlar. Descartes ile başlayan özne ("Düşünüyorum o halde varım," **cogito**) geleneğini Hegel sürdürürken Nietzsche'de beden ve itilim ile özneye yaklaşmayı buluruz. Heidegger'e göre ise "Nietzsche'nin düşündüğü gibi tin yaşama karşı değildir. Tin yaşa-

mın izcisidir". Fakat **Varlık ve Zaman** kitabından itibaren **geist** (tın) kelimesini kullanmaktan vazgeçer. Bunun yerine **ulus, halk, dil** kelimelerini yeğler Heidegger'e göre, Descartes Ortaçağ fikrini surdürmekten başka bir şey yapmamıştır. **Dasein** (varoluş) Heidegger için zaman ve mekanda yapılan bir deneyimdir ve bedenin dışında değil içinde yer alır. Bu yıllardan sonra "tin" tırnak içinde yazılırken daha sonra tırnak içine alınmaz (1933 yılındaki rektorluk konuşmasında) ve özellikle tin'ın uzerine vurgulanır düşunce. "Üniversitenin ruhu (tini)" on plana çıkıverir. Varlığın sorgulanması halkın ruhuyla yapılır ve buna **bilme istenci** adını verir Heidegger. Soru sorma sanatında belirleyici olan "tindir" (**Metafiziğe giriş**). Burada dünyanın insanı bir tın olduğunu ve bu nedenle "Hayvanın ne dunyası ne de çevresi vardır, ne de bir taşın dunyası olabilir. Tın kokunu metafizikten almaktadır" diyor.

1951 yılında **Qu'appelle-t-on penser?** (Fransızcası 1954'te yayınlandı) yanı "Duşunme neye verilen addır?" kitabı yayımlanır Bu kitapta Heidegger "varlığın tulunun kaldırılıp, gerçek arandığında başka bir tul ile karşılaşılacağını ve daha duşunmek için duşunmeye başlayamadığımızı, metafizikten kurtulamadığımızı" vurgular: "Duşunce bilimlerin yaptığı gibi bize bilgiyi getirmez; duşunce pratik bir bilgelik vermez; duşunce evrenin gizlerini çözmez: duşunce bize eylem gucunu vermez" der.

Heidegger 1976 yılının 26 mayısında Fribourg'da oldu. Dostu, şair Rene Char onun için şunları yazdı: "Heidegger bu sabah oldu. Batan guneş ona aletlerini bıraktı ve onun sadece eserini geriye bıraktı. Bu eşik sabittir. Gecenin açılan kapısını oncelikle sever."28 Mayıs'ta doğum yeri olan Messkirch' de gomulurken oğlu Hermann babasının çok sevdiği şair Holderlin'den par çalar okudu.

Post-Modern teriminin kurucularında biri olan Jean-François Lyotard postmodern duşuncenin başlangıç tarihi olarak 1943 yılını verir, çunkü 1943 yılında Naziler **son çozum** yolunu seçmişler ve burada tüm bir duşunce yer değiştirmiştir. Adorno'nun soylemiş olduğu gibi Auschwitz'den sonra şiir yazmak mumkun mudur? Burada artık modernliğin sonuna gelindiğini haber veren belirtiler ortaya çıkmış, Aydınlıkçı duşunce adına dunyanın barbarlığı işlenmiştir. Savaşa sokulan yeni teknolojiler, sivil halkın surekli yıkımı bir değişiklığın ortaya çıktığını haber vermiştir. Boylelikle **Aufklârung** (Aydınlanma) duşuncesinin ulkulerinin "ırzına geçilmiştir". Bu yılların duşunuru olan Heidegger bu yeni duşuncenin filozofudur ve tekniğin yıkıcı rolunu vurgulayan yine Heidegger olmuştur.

"NACH HEİDEGGER: DİE AUFGABE DES DENKENS"
HEIDEGGER'DEN SONRA DUŞÜNMEK

25-27 Eylül 1989'da, Paris'te "Heidegger'den sonra duşunmek" adlı uluslararası kollokymda 40'tan çok Amerikalı, Fransız, Japon ve Alman düşunür, filozof ve uzman bir araya geldi. **College International de Philosophie, Uluslararası Schopenhauer-Wereinigring** ve **Goethe Enstitusu**'nün ortaklaşa düzenlediği kollokyumda Fransızlar'ın Heidegger'ı değerlendirmeleri ön plana çıkarıldı. Bilindiği gibi adına "yapısalcılık sonrası" denebilecek bir Fransız düşüncesi (bunun adına "Tekil Duşunce" diyebiliriz) ozellikle Nietzsche ve Heidegger'ın etkisini taşımaktadır. Hegelci düşuncenin geride bırakılmasında öncü rolü oynayanlardan Georges Bataille'ı ve varoluşculuğun "babası" olarak tanınan Sartre'ı etkileyen Martin Heidegger aynı zamanda Foucault,Deleuze, Derrida'yı da etkiledi. Felsefe Heidegger'sız yapılabilir mi? Almanca ve Yunanca olmadan felsefe yapılabilir mi? Bu iki dilden başka felsefe dili olabilir mi? Düşunmeyi duşunmeye başlamadığımızı anladık mı" vb. sorular ortaya atıldı.

Kollokyumda **Duşunmek, Etik, Politika, Teknik, Sanat, Historialite** (Tarihsellik) ve **Interpreter** (Yorumlama) adlı yedi bolumde birçok tebliğ sunuldu. Kollokyumun açılış konuşmasını yapan Wolfgang Schirmacher, Heidegger üzerine "kollokyumun Munih, Berlin veya Heidelberg'de değil de Paris'te yapılmasını" şu şekilde açıkladı: "Burada Messkirch Ortodosk Katolik kilisesinin arrıviste, Partinin yoldaşı Martin Heidegger'ın sadece ozgeçmişi bizi ilgilendirir. Eser ile ozgeçmiş arasındaki ilişki uzerine sessiz kalmak istemesek bile Nazi Heidegger'ı kutlamıyoruz". Kollokyum sırasında Heidegger'in düşüncesi, Fransız düşüncesine olan etkisi açısından değerlendirildi. Heidegger ne kadar felsefenin dilinin Yunanca ve Almanca olduğunu söylerse söylesin 1970'lerden beri tüm felsefe dunyasını alt ust eden Fransız filozoflarının çıkış noktalarından birini oluşturmaktadır. "Öznenin aşılması", "yazarın ölumü" gibi temaları Heidegger'de bulmamak olanaksızdır. Nietzsche ile başlayan "insanın ölumü", "üstün-insan" teması Heidegger'den geçmektedir. Wolfgang Schirmacher "İnsan ölçü değildir, ama teknik dunyada her şeyin başlangıcıdır. Heidegger'in metafiziği yıkmaya yonelik çalışması-yıkması yeni dünyaya kapıyı açtı" dedi. **Homo generator** yeni modern teknolojilerle **"Menschenwelt"** olmuştur, yani insanî dünyanın başlangıcıdır. Bittiği yerde "varlığın unutulması" başlar. Hümanizma'yı eleştiren Heidegger "insanî olanı daha iyi tanımak için onu unutmayı" önerir.

Jacques Poulain de yine düşüncenin düşüncede unutulmasını, yahut "yargı-

nın Heideggerci kayboluşunu" inceler. Düşünmeden evvel başımıza geleni düşünmeyi düşünmek ortaya çıkar, çünkü daha düşündüğümüzü bilmemekteyiz. Yani "varlık kendisinin deneyini ancak her düşüncede metodolojik, kurumsal, epistemolojik **a priori**lerden kurtularak yapabilir. Bu nedenle Heidegger'in düşüncesini düşünmeden evvel Heidegger'den sonra "duşüncesini düşünemeyiz" dedi.

"La question du sujet apres Heidegger" başlıklı tebliğinde, Dominique Bourg, "Heideggerci özne eleştirisinin radikal olmak arzusunda olduğunu ve modern felsefenin kendisinin yıkımını zorunlu kıldığını" belirtti. **"Historialite et geographie"** başlıklı tebliğinde Jean-Marie Vaysse ise Heidegger'den sonra düşünmenin Nietzsche'nın donemi, yanı Tanrı'nın ölümünün donemının, "metafizığın sonu" olarak belirlendığı yere yerleşmekten geçtiğini soyledı. Bu yer nihilizmin sona erdığı yerdır. Bu donem aynı zamanda "varlığın havada bırakıldığı" düşünce paradigmasıdır. Felsefe bu açıdan eski zamanın bır mobilyası gibi, tarihi mıyadını doldurmuş bır şekilde, çağımızda durmaktadır, yani bu felsefenın ölümü temasıdır. Düşüncenin yenilenmesi ıçin geçmiş düşünceden kurtulmak gereklidir. Varlık için önce varlığın unutulması gereklidir. Metafiziğin ortaya çıkardığı "önce" ve "sonra"dan kurtulmak budur. Artık ne eski (**arche**) vardır ne de **telos**. Öyleyse "Heidegger'den sonra " diye bir şey duşünmek mümkun değildir; çünkü bu "sonra" eski felsefenın sorusudur. Zamanının içinden "sonra"yı çıkarmak zaten zamanı geleceğe doğru götürmektir, çünkü zamanlanmanın başlangıcı zamanlamadır. Bu yüzden yapılacak şey "metafizıgi" tarihsel yerine oturtmaktır. Filozof, düşünceler tarihçisi olmamalıdır. Kollokyumda Arion Kelkel'ın Jacques Derrida'dan aktardığı gibi "20.yy'ın hıçbır filozofu Heidegger'i ihmal ederek felsefe yapamaz" sonucuna varıldı.

HEİDEGGER VE GÜNÜMÜZÜN FİLOZOFLARI

Bu kollokyumda ve son yıllardaki yapıtlarda ortaya konulduğu gibi Heidegger 1940'lardan, 1950'lerden bu yana birçok filozofu etkilemiştir. Bunların arasında Sartre, Camus ve Foucault'yu sayabiliriz. Aralarında elbette farklar var, ama felsefede Heidegger etkisi ve Heidegger olgusu inkar edilemez. Heidegger, Nietzsche ile günümüz arasında sanki bır birleştirici.

Horkeimer ve Adorno, Nietzsche ile mücadele etseler bile, Heidegger ve Bataille, modernliğin düşüncesinde Nietzsche etrafında toplanmışlardır.

1930'lar ve 1940'larda Heidegger'in Nietzsche okuması metafiziğin aşılması için "diyonizyak bir mehdicilik fikrini **postmodernizm**'e geçmek için

kullanmıştır". [9] Frankfurt ekolünün günümüzdeki temsilcisi Jurgen Habermas, Heidegger "Nazi yıllarında Nietzsche'nin üstün-insanını bir S.A.'nın imgesi üzerine oturtur", diye yazar. [10]

Heidegger'e göre, "Avrupa nihilizminin son dönemi ters yüz etmek olarak, olumlu anlamda, bir "felakettir". Onca dönemin totaliter tözü (essence) doğanın hakimiyet altına alınmasının genel tekniklerinde, ırkçı bir ayırımda ve savaşma biçiminde sonuçlanmıştır. Adına "Modern zamanlar (**les temps modernes**)" denilen bu dönem "varolanın ortamı ve ölçüsü olan insan tarafından belirlenir". İnsan her türlü varolanı kurandır; yani modern anlamında her türlü nesnelliğin ve temsil edilmenin temelidir. Buna **"subjectum"** denilir. [11]

Kendinin bilincinin öznelliği temsiliyetin şüphesiz temeli olarak kabul edilir. Modern zamanların öznelliğinin eleştirisiyle Heidegger, Hegel'den beri modernliğin felsefi söylemi olan temayı yeniden ele alır. Özne üzerine kurulan akıl süreciyle tam belirli olmayan bir şekilde temaya varlıkbilimsel (ontolojik) bir yan katar.

Böylece metafizik dönemi betimlemeden önce, metafizik ile Diyonizoz arasında bir bağ bulmak için "Tanrıların varolmadığı" geceye, Batı'nın metafizik tarihinin derinliklerine kadar inerek, Varlık ve Varolan (L'Etre et l'Etant) arasındaki bağı bulmak zorunda kalır. Yarı-tanrı Diyonizoz, Nietzsche'ye varolmayan bir tanrı gibi gözükmüş ve tanrının bıraktığı bir modernliği ortaya çıkarmıştır. Ontolojik farklılık denilen işte metafiziğin temel sorunu ile Diyonizozçu fikir arasında kurulan köprüdür. Bu şekilde, varlık varolan'dan ayrılmıştır ("Varlığın unutulması"). Varolan, varlık tarafından terk edilmiştir. Burada varlık kendi kendisinden ayrılarak, gerçeğinden arınır; sadece insanın türü olan varolandan değil, varolanın tamamından ayrılır. Modernliği ortaya çıkaran da bu **varlığın unutulmasıdır**, varlığın tarihinin, anamnezin en önemli unsuru budur. Varlığın unutulması bundan böyle metafiziğin unutulmasının yapıbozması (**deconstruction**) olarak sunulmaktadır. [12]

TEKİL DÜŞÜNCE VE HEİDEGGER

Heidegger varlıkbilimin tarihinin yapıbozmasından bahseder. Bu da bilindiği gibi Derrida tarafından yeniden ele alınmıştır. Gerek Yunan'a dönüşte (retour au Grec), gerek farklılık düşüncesinde, gerek yapıbozma düşüncesinde olsun, birincide Foucault, ikincide Deleuze, üçüncüde Derrida, Heidegger'ın düşüncesine yaklaşıyor ve "Tekil Düşünce'nin" içinde varolan bir düşünce olarak yerini alıyor. Hegel, "Kendindenin farkı çelişkidir"demişti. Ama Heidegger ve Nietzsche ile başlayan modern düşünce çelişkisiz ve diyalektiksiz,

özdeşliğin karşıtlığından uzak bir düşünceye girer. Bu, Deleuze ve Derrida'nın "Fransız felsefesini" ortaya çıkarır. Metafizik artık mantığın dilinde, yani varlıkbilimında ve tarihin felsefesinin dilindedir. Böylece, metafizik aşılmaya çalışılır. Heidegger'in ortaya attığı felsefenin ve Batı **ratio**'su (aklı) başka yerlere doğru taşınır artık. Bu aynı zamanda Batı etnisinin ve ideolojisinin felsefesidir. Derrida'nın yapıbozmacı stratejisi artık söylenecek bir şeyin kalmadığı bir yerde hala konuşabilmek için yapılan bir kurnazlıktır, çünkü mutlak söylem zaten bitmiştir.[13]

Heidegger ile Foucault arasındaki bağ için **Yunan'a dönüş** dedik ama bir bakıma da birbirlerinden ayrılmaktadırlar: Her ne kadar Foucault "biyo-iktidarı"çağımızın tehlikesi ve Heidegger teknolojiyi varlıkları düzene sokan, olarak algılasa da, Heidegger, 'Batı çöküşünün son noktasına geldi' ve bugun "daha buyuk tehlikeyle" karşı karşıyayız dediğinde, Foucault'nun "çökmeyle" ilgisi olmayan duşuncesinden taban tabana ayrılmaktadır. Ayrıca Foucault bu çokuşe karşı hiçbir Hıristiyan türü selametin umidiyle yanıp tutuşmamıştır.Oysa Heidegger "Artık bizi yalnızca tanrı kurtarabilir" dediğinde, Hıristiyanlığın dışında, fakat kulturel yeni bir paradigmayı belirledigini göstermiştir. Foucault'nun biyo-iktidar dediği şey, genel anlamda teknik değil, ama gittikçe doğasını ve amacını kendine kullanan devletin, insanları gerçek nesneler haline koymasını belirtir. Çünku birey konuşan, çalışan ve yaşayan bir varlık olarak artık bir güç uretir ve burada toplum meydana çıkar. Bu toplum belli bir halk kitlesinden oluşur ve belli bir çevreye sahiptir. Oyleyse, devlet bu alanlara doğru eğilerek, bireyin her türlu faliyetine burnunu sokmaya başlamıştır. Boylece en ozgun siyasi teknikler boyunca insan bir bakıma hayvanlaştırılmaktadır. Böylece soykırımına izin veren, ama aynı anda da yaşamı korumaya çalışan sosyal ve beşeri bilimlerin olanaklarının geliştirilmesi tarih içinde ortaya çıkmıştır. Bu biyo-politikadır. [14]

Ayrıca Heidegger **Volonte de Savoir** (Bilmek istenci) için, Tubingen'de verdiği konferansta, şoyle der: "Tum bilmek istenci bir sorgulama biçimini alır(...) sorgulamak başta yurumek, geleceği araştırmaktır". Halbuki Foucault **Bilmek Arzusu** kitabında Hıristiyan düşüncesinin engizisyoncu temasını ortaya çıkarır ve olumsuzlukla dolu olan bir psikanalizm (Lacan'ın) eleştirisi yapar. [15]

NOTLAR:

1. Pierre Bourdieu'nün yapıtının ilk basımı Heidegger'ın olumünden altı ay önce 1975'te yayımlandı. Bourdieu "Heidegger gerçekten Nazi miydi? " sorusunu sor-

muyor. Ona gore Heidegger 'tutucu devrimciliğin' felsefi açıdan kabul edilebilir bir varyantını temsil etti. "Tutucu devrimciliğin" diğer bir biçimi ise felsefe yapmaya olanak tanımayan nazizmdir. Bkz. Rudolf Augstein'in Bourdieu'nun kitabına ilişkin yazısı, **Der Spiegel**, sayı:48, 1987.

2. Bu kitabın önsözünü imzalayan filozof Paul Ricoeur, Barash, "Heidegger düşüncesinin oluşmasında teleolojinin **mediateur** (aracı) rolü oynadığını gösteriyor" diye yazıyor. Barash'ın Heidegger düşüncesine ilişkin birçok makalesi var.
3. Şilili Farias'ın kitabı yayımlanır yayımlanmaz büyük bir tartışma başladı. Kitabı tam anlamıyla **"mascarade"** diye niteleyenler oldu: Bk. François Fedier, **Heidegger, anatomie d'un scandale**, Laffont yay. Paris, 1988. **Weimar en exil** (Payot Yay.) isimli kitabın yazarı Jean-Michel Palmier'nın yazıları, ve en son örnek olarak: Frederic de Towarnicki, **"Heidegger:Le centenaire d'un trouble fete"**, Le Figaro, 2 Ekim 1989. Bu konuda haftalık **Politis** dergisinin 14 Nisan 1988 tarihli sayısında **"Lire quand meme Heidegger"** başlıklı dosyada Victor Farias ile yapılan söyleşi ve Jean-Pierre Cotten'ın bir, **Heidegger et la question du temps** isimli çalışması P.U.F 'te yayımlanmak üzere olan Françoise Dastur'un iki yazısı da ihmal edilmemeli.
4. Ayrıca **Magazine Litteraire**'in Kasım 1986'daki 235. sayısının Heidegger özel sayısı olduğunu anımsatalım.
5. Bkz. **Le Monde**, 11 Aralık 1986; Roger-Pol Droit, "Peut-on traduire Heidegger?" **Le Monde**, 4 Nisan 1987; Robert Maggiori, "La gueguerre Heidegger"ve "le philosophe et les nazis", **Liberation**, 12 Mart 1987, aynı gazetede Philippe Lacoue-Lababurthe, "L'ampleur du desastre" Hemen hemen herkes bu çevirinin onca zahmet ve zamana karşın kullanılmaz ve anlaşılmaz olduğunu vurguluyor. Emmanuel Martineau'nun 1985'te yaptığı ve çok sınırlı sayıda fotokopisi dağıtılan "korsan çevirinin" çok daha iyi ve aslına uygun olduğunda birleşiyor.
6. Lyotard, **HeiDegger et "les Juifs"**, Galilee, 1988, s. 88.
7. Cours sur **l'Essence de la liberte humaine**, (T. Martineau'nun çevirisi), Gallimard, Paris, aktaran F.De Towarnicki, agy.
8. Nusret Hızır, **Felsefe Yazıları**, 2. baskı, Çağdaş Yay., Istanbul, 1981, s. 77. Martin Heidegger konusundaki bs. s. 73-81.
9. M. Heidegger, **Nietzsche**, iki cilt, Neskes, Pfullingen, 1961. Pierre Klossowski'nin Fransızca çevirisi Gallimard yayınevince 1971'de yayımlandı.
10. Bkz. Jurgen Habermas, **Le discours philosophique de la Modernite**, Gallimard, 1988, s. 158-159.
11. Heidegger (1971), 2. cilt, s. 54.
12. Heidegger (1986), s. 45.
13. Vincent Descombes, **Le Meme et l'Autre**, Minuit, Paris, 1979, s. 163.
14. Michel Foucault'nun Ekim 1979'da Standford Üniversitesi'nde verdiği konferanstan; bkz. H. Dreyfus, Paul Rabinow, **M. Foucault**, Gallimard, Paris, 1984, s. 202.
15. Bkz. **Volonte de Savoir**, Gallimard, 1976. Foucault'nun bu kitabı Hulya Tufan'ın çevirisiyle, Afa yayınlarından 1986 yılında **Cinselliğin Tarihi** adıyla yayınlandı.

Felsefe Metinleri

felsefe reformu için geçici tezler

ludwig andreas feuerbach
almancadan çeviren:oğuz özügül

Teolojinin gizi **antropolojidir**; **spekülatif felsefenin** gizi ise **teolojidir**, **spekülatif** teolojidir. **Genel** teoloji ile spekülatif teoloji arasındaki fark şundan ileri gelmektedir:Genel teoloji, tanrısal özü, korku ve anlayışsızlık nedeniyle öte dünyaya göndermişken, spekülatif teoloji bu dünyaya getirmekte, yani **canlandırmakta, belirlemekte, gerçekleştirmektedir.**

Modern spekülatif felsefenin kurucusu **Spinoza**'dır, **Schelling** yeniden canlandırıcısı, **Hegel** de tamamlayıcısıdır.

"**Kamutanrıcılık**" teolojinin (ya da tanrıcılığın) **zorunlu neticesidir, tutarlı** teolojidir; "**ateizm**" ise "kamutanrıcılık"ın **zorunlu neticesidir**, tutarlı "kamutanrıcılık"tır.[1]

Hıristiyanlık, **çoktanrıcılık** ile **tektanrıcılık** arasındaki çelişkidir.

Kamutanrıcılık, çoktanrıcılık **yüklemine** sahip **tektanrıcılıktır**;yani kamutanrıcılık çoktanrıcılığın bağımsız özünü, bağımsız bir özün yüklemleri, öznitelikleri haline getirmektedir. Örneğin Spinoza, düşünen şeylerin toplamı olarak düşünmeyi ve genleşen şeylerin toplamı olarak maddeyi tözün, yani tanrının, öznitelikleri haline getirmiştir. Tanrı düşünen bir şeydir, tanrı genleşen bir şeydir.

Özdeşlik felsefesi Spinoza'nın felsefesinden, tözün cansız, soğukkanlı (phlegmatik) şeyini (Ding) idealizmin tini (Spiritus) ile heyecana getirdiği

için ayrılmaktadır. Hegel özellikle özdevimi, kendi kendine karar verme gücünü, kendinin bilincini tözün öznitelığı durumuna getirmiştir. Hegel'ın paradoks, "tanrı bilinci, tanrının kendi bilincidir" onermesi, Spinoza'nın yine paradoks olan, "genleşme ya da madde tözün özniteliklerinden biridir" önermesi gibi, **aynı temele** dayanmakta ve şu anlama gelmektedir: Kendinin bilinci tözün ya da tanrının özniteliklerinden biridir;tanrı Ben'dir. Tanrıcılık yandaşının **gerçek** bilinçten farklı olarak tanrıya isnat ettiği bilinç, gerçekliği olmayan bir tasarımdır sadece. Ancak Spinoza'nın, madde tözün **özniteliğidir**, onermesi, maddenin tözel tanrısal bir kendilik (Wesenheit) olduğunu ifade etmektedir yalnızca; aynı şekilde Hegel'in onermesi de, 'bilinç tanrısal özdür' den başka bir anlama gelmemektedir.

Genel olarak spekulatif felsefenin reformasyoncu eleştiri yontemi, **din felsefesinde** öteden beri uygulanan yontemden hiç farklı değildir. Sadece **yuklemi özne** ve boylece **özne** olarak **nesne** ve **ilke** haline getirebiliriz, demek ki spekulatif felsefeyi **tersine çevirirsek**, o zaman çıplak, saf, katışıksız hakikate ulaşırız.

"Ateizm", tersine çevrilmiş "kamutanrıcılık"tır.

Kamutanrıcılık, **teolojinin teolojik açıdan yadsınmasıdır.**

Spinoza'ya göre (Ethic. P.I.Defin. 3 u. Propos. 10.) tözün öznitelığı ya da yuklemi nasıl ki tözün kendisi ise, Hegel'e gore de mutlak-olanın, genel olarak öznenin **yuklemi öznenin kendisidir.** Hegel'e göre mutlak-olan varlıktır, özdur kavramdır (Geist, kendinin bilinci). Oysa mutlak-olan sadece varlık olarak duşunulmuştur; varlıktan **başka bir şey değildir**; mutlak-olan herhangi bir belgınlık, kategori altında duşunulduğu surece, sırf bir ad olduğu bir yana bırakılırsa, **tamamen** bu kategoriye, bu belgınlığe karışarak kaybolur. Buna rağmen mutlak-olan yine de **özne** olarak temelde yatmaktadır, **hakiki** özne, mutlak-olan sırf bir ad değil de, **bir şey** yapan **belirleme** ise, tıpkı Spinoza'daki öznitelik gibi, yine de her zaman yalın bir yuklemin önemine sahiptir.

Spekülatif felsefedeki mutlak-olan ya da sonsuz-olan, psikolojik açıdan, belirlenmemiş-olandan, belirsiz-olandan başka bir şey değildir; bütün belirli-olanlardan soyutlanmasıdır, bu soyutlanmadan farklı, ama aynı zamanda onunla özdeşleştirilen bir öz olarak konmuştur; ancak tarihsel açıdan ele alındığında eski teolojik-metafizik, sonlu **olmayan**, insani **olmayan**, maddi **olmayan**, belirli **olmayan**, tedarik **edilmemiş** bir ozden ya da öz-olmayandan başka bir şey değildir; tarih oncesi hıçlık **edim** olarak konmuştu.

Hegelci mantık, **akla** ve **guncele** getirilmiş, **mantık** haline sokulmuş **teolojidir.** Nasıl ki **teolojideki tanrısal öz butun gerçekliklerin**, yani **bütün be-**

lirlemelerin bütun sonlulukların ideal ya da soyut simgesiyse, mantık da öyledir. Yeryüzündeki her şey teolojinin, cennetinde de bulunmaktadır, aynı şekilde **doğadaki her şey, tanrısal mantığın da cennetindedir**:Nitelik, nicelik, ölçü, öz, kimyacılık, mekanikçilik, organizma. Teolojide her şey **iki kez** çıkar karşınıza, birinde soyut diğerinde somut;Hegelci felsefede de her şey **iki kez** yinelenir: Önce mantığın nesnesi olarak, sonra da doğa felsefesiyle Geist felsefesinin nesnesi olarak.

Teolojının özü, **aşkın** (transendent), insanların dışına konmuş insanı ozdur; Hegel mantığının ozü **aşkın** duşünmedir, **insanların dışına konmuş insani duşünmedir.**

Nasıl kı teoloji insanları, daha sonra vazgeçilmış ózu kendileriyle özdeşleştirmek için, **boluyor** ve **vazgeçişe** zorluyorsa, aynı şekılde Hegel de doğanın ve insanın **yalın, kendiyle özdeş** özünü, birbirinden zorla ayrılanları tekrar zorla dolayımlamak için **çoğaltmakta** ve **parçalamaktadır.**

Metafızık ya da mantık, ancak **öznel Geist**'tan **ayrılmadığı** zaman **reel, içkin** bir bilimdir. Metafizık, **içrek psikolojidir.** Niteliği, duyumsamayı kendi için dıye görmek nasıl bir keyfilik, nasıl bır zorbalıktır; sankı duyumsama olmadan nitelik, nitelık olmadan duyumsama olurmuş gibi.

Hegel'in **mutlak Geist'ı soyut**, kendi kendini yalıtlayan **sonlu** Geist'tan başka birşey değildir; tıpkı teolojinin sonsuz özünün **soyut** sonlu özden başka bır şey olmaması gibi.

Hegel'e göre mutlak Geist kendını sanatta, dinde, felsefede açığa vurur ya da gerçekleştirir. **Yani: Sanatın, dinin, felsefenin Geist'ı mutlak Geist'tır.** Ancak sanatı ve dini insani duyumsamadan, fantezıden ve görüşten, felsefeyı de düşünmeden, kısacası mutlak Geist'ı oznel Geist'tan ya da insanın özünden ayırmak mümkün değildır; tersi durumda tekrar teolojinin eskı konumuna döneriz, mutlak Geist'ı **başka**, insani ozden farklı bir Geist olarak, yani dışımızda mevcut bir hayalet olarak görüp, kendi kendımizi aldatırız.

"Mutlak Geist", Hegelci felsefede **hayalet** olarak hâlâ kol gezen, teolojının "ölü Geist"ıdır.

Teoloji, **hayaletlere duyulan inançtır.** Ancak genel teolojının hayaletlerı duyusal imgelemdedir, **spekülatif** teolojininkiler ise duyusal olmayan (anlamsız) soyutlamadadır.

Soyutlamak demek, doğanın **özünü doğanın dışına,** insanın **özünü insanların dışına,** düşunmenin **özünü düşünme ediminin dışına** koymak demektir. Hegelci felsefe, sistemini bu soyutlama edımlerine dayandırarak, insanları **kendilerine yabancılaştırmıştır.** Gerçi ayırdıklarını tekrar özdeşleştirmektedir, ama sadece tekrar **ayrılabilir, dolaylı** bir tarzda. Hegelci felsefede

dolaysız birlik, dolaysız kesinlik, dolaysız hakikat eksiktir.

Soyutlama aracılığıyla insandan uzaklaştırılan insani özün yine insanla dolaysız açık seçik, yalan dolansız şekilde özdeşleştirilmesi olumlu yoldan değil, Hegelci felsefenin **yadsınması** olarak sadece bu felsefeden türetilebilir, sadece spekülatif felsefenin **tamamen yadsınması** diye idrak edildiği zaman **anlaşılabilir, kavranabilir**, hem de bizzat **hakikatin** kendisi olmasına karşın. Gerçi bunların hepsi Hegelci felsefede bulunmaktadır, ama her zaman **yadsınmasıyla, karşıtıyla** birlikte.

Mutlak Geist'ın sonlu, öznel Geist'tan başka bir şey olmadığının, yani bunların birbirlerinden yalıtlanamayacağının ve yalıtlanmaması gerektiğinin en **belirgin** kanıtı sanattır. Sanat, bu dünyadaki yaşamın gerçek yaşam, **sonlunun sonsuz** olduğu duygusunu, **enyüce, tanrısal** öz olarak **belirli**, gerçek bir öz için duyulan heyecanı kendine çıkış noktası almaktadır. **Hıristiyan tektanrıcılığı, sanatsal ve bilimsel eğitim** için gerekli **ilkeyi kendinde barındırmamaktadır. Sanatla bilimin kaynağı**, sadece **çoktanrıcılık, putatapar**lıktır. Yunanlılar plastik sanatlardaki yetkinliğe, kesinkes ve hiç duraksamadan yalnızca insan figürünü en yüce figür olarak, tanrı figürü olarak gördükleri için ulaşmışlardır. Hırisyanlar şiir sanatına, ancak **Hıristiyan teolojisini pratik olarak yadsıdıkları** zaman, **dişi varlığı** tanrısal varlık olarak yüceltikleri zaman varabilmişlerdir. Hıristiyanlar dinlerinin özüyle **çelişki** içindeydiler, onu nasıl tasarladıklarının, bilinçlerinde nasıl bir **nesne** olarak yer aldığının göstergesi sanatçılarla ozanlardı. Petrarca, Laura'sını göklere çıkardığı şiirleriyle dinden **vazgeçmişti**. Hıristiyanlar, paganlar gibi, niçin dinsel tasarımlarına uygun sanat eserleri vermemişlerdir? Niçin kendilerini tamamen tatmin eden bir İsa imgesine sahip değildirler? Çünkü Hıristiyanların dinsel sanatı, kendi **bilinçleriyle hakikat** arasındaki meşum **çelişki** yüzünden başarılı olamamıştır. Hıristiyan dininin özü gerçekte insani özdür, ama Hıristiyanların bilincinde bir **başka**, insani **olmayan** bir özdür. İsa'nın hem insan olması hem de olmaması gerekmektedir; İsa ikı anlamlılık, belirsizliktir. Ne var ki, sanat sadece hakiki-olanı, **belirsiz-olmayanı** betimleyebilir.

İnsani-olanın tanrısal, sonlunun sonsuz olduğuna ilişkin kesin, somut bilinç, enerji, derinlik ve canlılık bakımından bugüne kadarkileri aşan yeni bir şiir sanatının ve sanatın kaynağıdır. Öte dünyaya duyulan inanç, kesinlikle şiirsel olmayan bir inançtır. Istırap, keder şiir sanatının kaynağıdır. Sonlu bir varlığın kaybını sonsuz bir kayıp olarak duyan kişi sadece şiirsel ateşin gücüne sahiptir. **Artık mevcut olmayanı** hatırlamanın kederli çekiciliğidir insanın içindeki ilk sanatçı, ilk idealist. Öte dünyaya duyulan inanç ise her çeşit kederi bir zevahire, bir yalana çevirir.

Sonluyu sonsuzdan, belirliyi belirsizden türeten felsefe, **bunu hiçbir zaman sonlu ile belirlinin hakiki konumlarından birine getirmez.** Sonlu, sonsuzdan türetilmektedir, yani, sonsuz-olan, belirsiz-olan belirlenmekte, yadsınmaktadır; sonsuzun, **belirleme olmadan**, yani **sonluluk olmadan** sonsuzun **gerçekliğinden** başka bir şey olmadığı, yani **sonluya** konduğu itiraf edilmektedir. Ama mutlak-olanın olumsuz özdışılığı yine de temeli oluşturmaktadır; konmuş sonluluk bu yüzden daima kaldırılmaktadır. **Sonlu sonsuzun yadsınması, sonsuz** da **sonlunun yadsınmasıdır.** Mutlak-olan felsefesi bir **çelişkidir.**

Nasıl ki teolojide **insan** tanrının **hakikati, gerçekliği** ise -çünkü tanrıyı tanrı olarak gerçekleştiren, tanrıyı **gerçek** bir **varlık** haline getiren güç, bilgelik, iyilik, hatta sonluluk ve kişilik gibi yüklemler önce insana ve insanla birlikte konmaktadır- aynı şekilde spekülatif felsefede de **sonsuzun hakikati sonludur.**

Sonlunun hakikatı mutlak felsefe tarafından sadece **dolaylı, yanlış** bir şekilde ifade edilmektedir. Eğer sonsuz sadece **belirlediği**, yani sonsuz olarak değil de, tersine **sonlu** olarak konduğu zaman sonsuz ise, sadece o zaman **hakikate** ve **gerçekliğe** sahipse, bu durumda **sonlu** aslında **sonsuzdur.**

Hakiki felsefenin görevi, sonsuzu sonlu olarak değil, tersine sonluyu sonlu **olmayan** olarak, sonsuz olarak idrak etmektir; ya da sonluyu sonsuza değil, sonsuzu sonluya koymaktır.

Felsefenin başlangıcı tanrı değildir, mutlak-olan değildir, mutlak-olanın ya da idea'nın **yüklemi** olarak varlık değildir; felsefenin başlangıcı sonlu-olandır [2], belirli-olandır, **gerçek-olandır.** Felsefenin **öznel** menşei ve seyri, aynı zamanda nesnel seyri ve menşeidir de. Niteliği, düşünmeden önce, **hissedersin. Acı çekiş** düşünmeden önce gelir.

Sonsuz, sonlunun **hakiki özüdür, hakiki** sonludur. Hakiki spekülasyon ya da felsefe, **hakiki** ve **tümel ampiriden** başka bir şey değildir.

Dindeki ve felsefedeki sonsuz-olan, herhangi bir **sonludan**, herhangi bir belirli-olandan başka bir şey değildi ve değildir, ama **gizemli hale getirilmiştir**, yani sonlu **olmama**, belirli **olmama postülasına sahip** bir sonlu-olan, bir belirli-olan durumuna getirilmiştir. Spekülatif felsefe **aynı hatayı** işleyerek teoloji gibi kendini suçlu duruma sokmuştur;gerçekliğin ya da sonluluğun belirlenimlerini, hangilerinde ve ne oldukları konusundaki belginliği **yadsıyarak** sonsuzun belirlenimleri, yüklemleri durumuna getirmiştir.

Doğruluk ve içtenlik her şey için yararlıdır, felsefe için de. Ancak felsefe, sadece spekülatif sonsuzluğunun sonluluğuna itiraf ettiği zaman, yani tanrıdaki doğanın gizini insan doğasının gizi olarak kabul ettiği zaman, kendisin-

den bilincin aydınlığını yaratmak için tanrıya koyduğu **geceyi**, maddenin gerçekliğinden ve gereklilığinden kaynaklanan kendine özgü **karanlık, içgüdüsel** bir duygu olarak açıkladığı zaman doğru ve içtendir.

Spekülatif felsefenin bugüne kadar soyuttan somuta, düşünceden reele olan seyri yanlış bir gidiştir. Bu şekilde hiçbir zaman **hakiki, nesnel** gerçekliğe varamaz, tersine sırf **kendi soyutlamalarını gerçekleştirir** ve bu yüzden Geist'ın hakiki özgurlüğüne ulaşamaz; çünkü **şeyleri** ve **özleri** sadece **kendi nesnel** gerçeklikleri **içinde gormek insanı ozgur kılar** ve **tum onyargılardan kurtarır.** Duşünceden reele geçişin yeri sadece pratik felsefededir.

Felsefe neyin **ne olduğunu** idrak etmektir Şeyleri ve ozleri **oldukları gibi** düşünmek, idrak etmek - işte bu, felsefenin en onemli yasası, gorevidir.

Olanı **olduğu gibi**, yani doğruyu **doğru** olarak ifade etmek **yuzeyselmiş gibi** görunmektedir; olanı **olmadığı gibi**, yanı doğruyu **yalan, yanlış** olarak ifade etmenin kokleri ise **derindeymiş gibi gorunmektedir.**

Doğruluk, yalınlık, belirlilik reel felsefenin biçimsel ozellikleridir.

Felsefenin başlangıcını oluşturan varlık bilinçten, bilinç de varlıktan ayrılamaz. Nasıl ki duyumsamanın gerçekliği nitelik ve niteliğin gerçekliği duyumsamaysa, aynı şekilde varlık bilincin gerçekliği, bilinç de varlığın gerçekliğidir, **gerçek** varlıktır. Geist ile doğanın **reel** birliği sadece bilinçtir.

Nasıl adlandırılırsa adlandırılsınlar, spekülatif felsefeyi mutlak-olandan çıkarmış ve **sonlunun, ampirik-olanın** alanına koymuş olan tüm belirlemeler, biçimler, kategoriler sonlunun **hakiki özunu, hakiki sonsuz-olanı**, felsefenin **hakiki ve sonuncu gizemlerini** içermektedirler.

Mekan ve **zaman** tum varlıkların varoluş biçimidir. Sadece mekan ve zaman içindeki varoluş bir **varoluştur.** Mekan ve zamanın yadsınışı, **onların özunun değil**, yalnızca **sınırlarının yadsınışıdır.** Zamana tabi olmayan bir duyumsama, bir irade, zamana tabi olmayan bir düşünce ve bir varlık anlamsızlıktır. Genellikle zamanı olmayan bir kimsenin istekte bulunmaya, duşünmeye de zamanı yoktur.

Metafizikte, şeylerin ozünde mekanla zamanın yadsınması zararlı pratik sonuçlara yol açmaktadır. Zaman ve mekanın konumunu her yerde savunan bir kimse yaşamda da **ölçulüdür** ve **pratik bir anlayışa** sahiptir. Mekan ve zaman pratiğin en onemli ölçütleridir. Metafiziğinden zamanı dışlayan, ebedi, yanı **soyut**, zamandan yalıtlanmış varoluşu yucelten bir halk, politikasından da zamanı dışlar, hukuka ve akla ters düşen, tarih karşıtı istikrar ilkesini yucelir.

Spekülatif felsefe, zamandan **yalıtlanmış gelişmeyi** mutlak-olanın biçimlerinden, özniteliklerinden biri haline getirmiştir. Ancak zamanı bu şekilde ge-

lişmeden yalıtlamak, **spekülatif başına buyruklığun** gerçek bir marifetidir ve spekülatif filozofların kendi mutlak-olanlarıyla tıpkı teologların, insanın tüm **duygulanımlarını duygularımsız** bırakan, onları **sevgisiz** sevdiren, **ofkesiz** kızdıran tanrılarıyla yaptıklarını örnek aldıklarına dair kesin bir kanıt yerine de geçmektedir. Zamanı olmayan gelişme, **gelişmesi olmayan** gelişme demektir. Önerme: Mutlak varlık kendinden çıkarak gelişir; oysa bunun **tersi** olan doğru ve makul bir önermedir. Demek ki sadece gelişen, zamansal olarak yaygınlaşan bir varlık **mutlak**, yani **hakiki, gerçek** bir varlıktır.

Bu mekan ve zaman, **gerçek** sonsuzun meydana çıkış biçimleridir.

Sınırın, zamanın, mahrumiyetin olmadığı yerde, **nitelik, enerji, tin, canlılık, sevgi** de yoktur. Sadece **mahrumiyet çeken** varlık **zorunlu** bir varlıktır. **Gereksinimi olmayan** varoluş **gereksiz** bir **varlıktır.** Olsa da olmasa da bu tektir, kendisi için de başkası için de tektir. Gereksinimi olmayan varlık **nedeni** olmayan bir varlıktır. Sadece **acı çekebilen** varolmaya hak kazanır. **Acılara gark olmuş** bir varlık **tanrısal** bir varlıktır. **Acı çekmeyen** bir varlık, **varlığı olmayan** bir varlıktır. Acı çekmeyen bir varlık, **duyusallığı, maddesi olmayan** bir varlıktan başka bir şey değildir.

Edilgen hiçbir **ilkeye** yer vermeyen bir felsefe, **zamanı olmayan** varoluş hakkında, **süresi olmayan** varoluş hakkında, **duyumsaması olmayan** nitelik, **varlığı olmayan** varlık ve **yaşamı olmayan,** canı kanı olmayan yaşam hakkında spekülasyon yapan bir felsefe, tıpkı mutlak- olanın felsefesi gibi, tamamen **tekyanlı** bir felsefe olarak, ampiriyi **kaçınılmaz şekilde** karşısına alır. Spinoza maddeyi tözün öznitelliklerinden biri haline getirdi, ama bir acı çekme ilkesi olarak değil, tersine acı **çekmediği** için, biricik, bölünmez, sonsuz olduğu için, düşünmenin maddeye **karşıt** özniteliği gibi **aynı** belirlenimlere sahip olduğu için, kısacası, **soyut** bir madde, **maddesi olmayan** bir madde olduğu için, tıpkı Hegelci Mantık'taki özün doğa ile insanın ozu olması, ama **varlığa, doğaya, insana sahip olmaması** gibi.

Filozof, insandaki, felsefe **yapmayanı,** daha çok felsefe **karşı** olanı, soyut düşünmeye **muhalefet edeni**, yani Hegel'de sadece **dipnot** düzeyine indirgenmiş olanı felsefe metnine katmak zorundadır. Felsefe yalnız bu şekilde **evrensel, çelişkisiz, çürütülmez, karşı konmaz bir güç** haline gelir. Bu yüzden felsefe işe **kendisiyle** değil, **karşı savıyla, felsefe olmayanla** başlamalıdır. Düşünmeden farklı, felsefe dışı, kesinlikle anti-skolastik olan içinizdeki bu öz **duyumculuk** ilkesidir.

Felsefenin başlıca araçları, organları, etkinliğin, özgürlüğün, metafizik sonsuzluğun, idealizmin kaynağı olan **kafa** ile acı çekmenin, sonluluğun, gereksinimin, duyumculuğun kaynağı olan **yürektir.** Teorik ifadesi: **Düşünme** ile

görüş; çünkü **düşünme kafanın gereksinimidir; görüş, duyu** ise **yüreğin.** Düşünme ekol, sistem ilkesidir, görüş ise **yaşam ilkesi.** Görüşte nesne tarafından **belirlenirim**, düşünmede nesneyi **belirlerim**; düşünmede ben **Ben**'im, görüşte **Ben-olmayanım.** Hakiki, nesnel düşünce, hakiki, nesnel felsefe düşünmenin **yadsınmasından**, nesnenin **belirli oluşundan, tutku** ve **ıstıraptan**, her türlü haz ve mahrumiyetten doğmaktadır sadece. Görüş, **varoluşla doğrudan özdeş olan** düşünmeye, varoluştan **ayırdetme, yalıtlama** aracılığıyla **dolayımlanan** özü kazandırmaktadır. Demek ki **yaşam** ve **hakikat**, sadece varoluşun özle, görüşün düşünmeyle, edilgenliğin etkinlikle, **Fransız duyumculuğunun ve materyalizminin anti-skolastik, canlı** (sanguin) **ilkesinin Alman metafiziğinin skolastik soğukkanlılığıyla** (phlegma) birleştiği yerde, sadece buradadır.

Felsefe nasılsa filozof da öyledir ve filozof nasılsa felsefe de öyledir: Filozofun özellikleri, felsefenin **öznel koşulları** ile **ögeleri** aynı zamanda onun **nesnel** koşulları ile ögeleridir. **Yaşamla, insanla** özdeş, hakiki filozof **Franko Cermen** soyundan gelmelidir. Bu karışım karşısında sakın dehşete kapılmayın iffetli Almanlar! Bu düşünceyi daha 1716 yılında **acta philosophorum** dile getirmişti. "Şayet **Almanlarla Fransızları** mukayese edersek, Fransızların kıvrak bir **ingenia**'ya sahip, ama Almanlarınsa daha ciddi, güvenilir olduklarını görürüz ve **Franko-Cermen temperamentum**'un en çok felsefeye yakıştığını söyleyebiliriz ya da babası **Fransız**, annesi **Alman** olan bir çocuğun çok iyi bir **ingenium philosophicum**'a sahip olması (caeteris paribu) gerekirdi." Çok doğru;yalnız anneyi Fransız, babayı Alman yapmamız gerekir. **Yürek**, yani dişilik ilkesi, sonlu **duygusu**, materyalızmin bulunduğu yer **Fransız, kafa**, yani erkeklik ilkesi, idealizmin bulunduğu yer **Alman yanlısıdır.** Yürek baş kaldırır, kafa reforme eder; kafa şeyleri yaratır, yürek **hareket**e geçirir. Ancak hareket, heyecan, tutku, kan, duyusallık neredeyse **Geist** da oradadır. Almanları ilk kez felsefi müşkülpesentliklerinden ve skolastisizmden çekip çıkaran, Leibniz'in **ruhu** (esprit), onun canlı, **materyalist-idealist ilkesi olmuştur.**

Yürek, bugüne kadar felsefede teolojinin gögüs siperi sayılıyordu. Oysa yürek insanın içinde yer alan **anti-teolojik**, teoloji anlamında itikatsız, ateist bir ilkedir. Çünkü **kendinden** başka **hiçbir şeye** inanmaz, özünün itiraz kabul etmeyen, tanrısal, mutlak gerçekliğine inanır sadece. Ama yüreği anlamayan **kafa** ise her şeyi değiştirir, çünkü özne ile nenedeki ayrılıklar, farklar kendi sorunudur, yureğin kendi özü yürekten **farklı, nesnel, yüzeysel** bir özdedir. Ne var ki yürek **başka** bir öze gereksinim duyar, ancak bu öz, kendisine benzeyen, yürekten farklı **olmayan**, yürekle **çelişmeyen** bir özdür. Teoloji **yüre-**

ğin hakikatini, dinsel duygulanımın **hakikatini reddetmektedir. Dinsel** duygulanım, yürek örneğin şöyle der: "Tanrı **acı çeker**"; buna karşılık teoloji "Tanrı acı **çekmez**", der, yani yürek tanrının insandan **farklı oluşunu reddeder,** teoloji ise **iddia eder.**

Tanrıcılık, **kafa** ile **yüreğin tenakuzuna** dayanır, kamutanrıcılık bu tenakuzun **tenakuz** içinde kaldırılmasıdır -çünkü tanrısal özü sadece **aşkın-olana** içkin bir öz haline getirir-; insan-tanrıcılıkta **tenakuz yoktur.** İnsan-tanrıcılık **anlık** düzeyine getirilmiş yürektir; insan tanrıcılık yüreğin kendi tarzında söylediklerini anlığa özgü bir tarzda kafada ifade eder. Din sadece duygulanım, duygu, yürek, sevgidir, yani yadsımadır, **tanrının** insanda **eriyip, çözülmesidir.** Bu nedenle yeni felsefe, dinsel duygulanımın hakikatini reddeden **teolojinin yadsınması** olarak, **dinin yerini** almıştır. İnsan-tanrıcılık **kendi bilincinde olan** dindir, **kendini anlayan** dindir. Teoloji ise, **benimsermiş** gibi **görünerek dini yadsımaktadır.**

Schelling ve **Hegel** bir **karşıtlıktır.** Hegel, bağımsızlığın, ozdevimin erkeklik ilkesini, kısacası ideal ilkeyi, Schelling ise algılamanın, duygululuğun - önce Fichte'yi, sonra Platon ile Spinoza'yı, son olarak da J.Böhme'yı benimsemiştir - dişilik ilkesini, kısacası materyalist ilkeyi temsil etmektedir. Hegel'de **görüş,** Schelling'de **düşünme gücü** ile **belirleme gücü** eksiktir. Schelling sadece **genel-olan** düzeyinde düşünür, ama söz konusu özel-olan belirli-olan olunca ingelemin uyurgezerliğine düşer. Akılcılık Schellig'de sadece **görünüş,** akıldışıcılık ise **hakikattir.** Hegel sadece **soyut** bir varoluşa, akıldışı bir ilkeye, Schelling ise akılcı ilkeyle çelişen, gizemli hayali bir varoluşa ve realiteye ulaşır. Hegel gerçekçilik konusundaki eksikliği **açık, patavatsız** sözlerle, Schelling ise **güzel** sözlerle tamamlar. Hegel olağanüstü-olanı alelade, Schelling ise alelade-olanı olağanüstü şekilde ifade eder. Hegel **şeyleri yalın düşünceler** haline, Schelling ise yalın **düşünceleri** -örneğin tanrıdaki özdenliği- **şeyler** haline getirir. Hegel düşünen kafaları, Schelling **düşünmeyen** kafaları yanılır. Hegel akılsızlığı akla, Shelling ise aklı akılsızlığa çevirir. Schelling **rüyada** reel felsefedir, Hegel **kavramda.** Schelling soyut düşünmeyi **fantezide** yadsır, Hegel **soyut düşünmede.** Hegel, olumsuz düşünmenin **kendini yadsıması** olarak, eski felsefenin sona ermişliği olarak yeni felsefenin olumsuz başlangıcıdır; Schelling ise yeni reel felsefe olma **kuruntusuna, yanılsamasına** kapılmış eski felsefedir.

Hegel felsefesi, özellikle Kant'ın ifade ettiği gibi, düşünme ile varlık arasındaki çelişkinin kaldırılmasıdır, ama, bu çelişkinin, sadece çelişki **içerisinde -tek** bir öğe içerisinde- **düşünme içerisinde** kaldırılmasıdır. **Düşünce** Hegel'de **varlık'tır; düşünce öznedir, varlık yüklemdir.** Mantık, düşünme

ögesi içindeki düşunmedır ya da kendi kendine düşünen düşüncedir, **yuklemsiz özne** olarak duşuncedır ya da aynı zamanda hem özne hem de **kendinin yüklemi** olan düşüncedır. Ancak duşunme ögesi içındeki düşünme henüz soyut bir düşünmedir; bu yüzden reel hale gelır, kendinden feragat eder. Bu reel hale gelmiş, feragat etmış düşunce doğadır, bütünuyle reel-olandır, varlıktır. Peki ama, bu reel-olan içindeki hakıki reel-olan nedir? Yüklemsizliğini kendi hakiki özü olarak vücuda getirmek için vakıt geçırmeden realite yüklemını tekrar kendinden uzaklaştıran duşüncenin ta kendısıdır. Ama, ışte bu yüzden Hegel, **varlık olarak varlığa**, özgür, bağımsız, kendınden memnun varlığa ulaşamamıştır. Hegel nesneleri, sadece kendı kendine duşünen düşüncenin **yüklemleri** olarak tasarlamıştır. Hegel'in dın felsefesındekı **duyusal-nesnel** dınle **hayali** dın arasındaki çelişki, duşuncenın özne durumuna, nesnenın, dının ise sırf düşüncenin **yüklemi** haline getırılmesinden kaynaklanmaktadır.

Hegelci felsefeyi terketmeyen bir kimse teolojiyi de terketmiyor demektir. Doğanın, realitenin ıdea tarafından **konduğunu** one sürен Hegelci öğretı, doğanın tanrı tarafından, maddi varlığın maddi-olmayan, yani soyut bir varlık tarafından yaratıldığını savunan teolojık öğretının **akılcı** ifadesınden başka bir şey değıldır. Mantık'ın sonunda mutlak ıdea, teolojık gokyüzünden (cennetten) geldığini bizzat belgelemek için, muphem, anlaşılmaz bir "**karar**" dahi almaktadır.

Hegelci felsefe, teolojinin son sığınağı, akılcı son dayanağıdır. Bır zamanlar Katolık teologların, Protestanlığa karşı savaşmak için, gerçek Aristotelesciler olmaları gibı, bugün de Protestan teologlar, "ateizm"e karşı savaşabilmek için, aslında birer **Hegelci** olmak zorundadırlar.

Düşünme ile varlık arasındaki hakiki ilişki sadece şudur: **Varlık öznedır, düşünme yüklem.** Düşünme varlıktan çıkar, yoksa varlık düşünme'den değil. Varlık kendinden ve kendisi nedeniyle vardır -varlık sadece varlık nedenıyle verilidir-, varlık nedenini kendinde taşır, çünkü sadece varlık duyudur, akıldır, zorunluluktur, hakıkattir, kısacası her şeydir. Varlık olandır, çünkü varlık-olmayan var olmayandır, yani hiçliktir, **anlamsızlıktır.**

Varlık olarak varlığın özü, doğanın özüdür. Zamansal oluş, doğanın özünü değil, sadece dış biçimleri kapsamına alır.

Varlığın düşünme'den türetilmesi, sadece düşünme ile varlığın **hakiki birliğinin birbirinden ayrıldığı** yerde, varlığın soyutlama aracılığıyla **ruhunun, özünün** kendisinden uzaklaştırıldığı yerde gerçekleşmekte ve ardından varlıktan çekip çıkarılmış özde kendisi için boş olan bu varlığın **anlam** ve **nedenini** tekrar bulmaktadır; tıpkı, dünyanın özünün dünyadan keyfi olarak yalıt-

landığı yerde dünyanın tanrıdan türetilmesi ya da türetilmesine mecbur olunması gibi.

Felsefenin **özel** reel bir ilkesine göre spekülasyon yapan bir kimse, olumlu denen filozoflar gibi

çevresinde **yemyeşil, semiz** otlarla dolu bir çayır varken
kötü bir ruh tarafından dolap beygiri gibi döndürülen
çorak arazideki hayvana benzer.

Bu yemyeşil çayır doğadır, insandır, çünkü ikisi de birbirine aittir. Dön de doğaya, insanlara bir bak! Felsefenin tüm gizlerini burada göreceksin. Doğa **varoluştan ayırt etmeyen,** insan ise varoluştan kendini **ayırt eden** özdür. Ayırt eden özün nedenidir; yani doğa insanın nedenidir.

Yeni, tek başına olumlu felsefe, hakiki-olanı içermelerine karşın **tüm ekol felsefelerinin yadsınmasıdır, soyut, tikel,** yani **skolastik bir** nitelikteki felsefenin yadsınmasıdır: Yeni felsefenin **parolası, özel** bir dili, **özel** bir adı, **özel** bir ilkesi yoktur;o **düşünen insanın** kendisidir; doğanın kendi bilincinde olan özü, tarihin özü, devletlerin özü, dinin özü olarak **kendini bilen** ve **var olan** insandır; tüm ilkelerin ve çelişkilerin, tüm etken ve edilgen, manevi ve duyusal, politik ve sosyal niteliklerin **gerçek** (hayali değil) **mutlak** özdeşliği olarak **kendini bilen** ve **var olan** insandır; o, spekülatif filozofların ya da daha doğrusu teologların insandan yalıtladıkları, soyut bir öz olarak cisimlendirdikleri **kamutanrıcı** özün, **kendi belirsiz,** ama **sonsuz belirlenimlere** muktedir bir özden başka bir şey olmadığını **bilmektedir.**

Yeni felsefe hem **akılcılığın** hem **gizemciliğin,** hem **kamutanrıcılığın** hem **bireyciliğin,** hem **ateizmin** hem de **tanrıcılığın yadsınmasıdır;** yeni felsefe, **mutlak bağımsız** ve **saf hakikat** olarak **bütün bu anti-tezli hakikatlerin birliğidir.**

Yeni felsefe, din felsefesi olarak, hem **olumsuz** hem de **olumlu** şekilde kendini göstermiştir. Ondaki olumlu bir felsefenin ilkelerini görebilmek için, analizinden elde edilen **vargıları öncüller** haline getirmek yeter. Ama yeni felsefe kamu oyunun teveccühüne mazhar olmak için uğraşmamaktadır. O kendinden emindir, olmadığı gibi **görünmeye** tenezzül etmemektedir; ama en önemli çıkarlarda görünüşün öz, yanılsamanın realite, adın sorun sayıldığı günümüzde, işte bu yüzden **olmadığı** bir şeyi **olmak** zorundadır. Karşıtlıklar böylece birbirlerini tamamlar! **Hiçliğin bir şey, yalanın hakikat** yerine geçtiği yerde, kaçınılmaz olarak **bir şey hiçliğin, hakikat yalanın** yerine geçer. (...)

Yeni bir ilke her zaman **yeni bir adla** ortaya çıkar; yani alt düzeydeki ve geri bırakılmış bir zümreden bir ad beylik düzeyine yükselir ve onu en yüksek düzeyin tanımlaması haline getirir. Şayet yeni felsefenin adı, insanın adı

"kendinin bilinci" diye çevrilirse, o zaman yeni felsefe eski anlamında yorumlanmış, tekrar eski konuma getirilmiş olur; çünkü **insandan yalıtlanmış olarak** eski felsefedeki kendinin bilinci, **realitesi olmayan** bir **soyutlamadır.** Kendinin bilinci insanın kendisidir.

Dile göre insan adı elbette kendine özgü bir addır, ama hakikate göre tüm adların adıdır. İnsana çok adlılık yüklemi yakışır. İnsan, her zaman neyi adlandırır ve ifade ederse, hep kendi özünü dışavurur. Bu nedenle dil, insanlığın eğitim düzeyinin ne kadar yüksek ya da düşük olduğunun ölçütüdür. Tanrı adı, insanın en yüce güç, en yüce öz, yani en yüce duygu, en yüce düşünce saydığı şeyin adıdır sadece.

İnsan adı aynı zamanda gereksinimlere, duyumsamalara, kanaatlere sahip insanı, manevi dünyasından farklı, genel, kamusal niteliklerinden farklı kişi olarak insanı, sanatçıdan, düşünürden, yazardan, yargıçtan farklı insanı ifade eder; sanki düşünür, sanatçı, yargıç olmak **insanın tipik, önemli** bir **özelliği** değilmiş, insan sanatta, bilimde **kendi dışındaymış** gibi. Spekülatif felsefe insanın önemli niteliklerinin insandan bu şekilde yalıtlanışını teorik olarak saptamış ve böylece birçok soyut niteliği bağımsız özler olarak yüceltmiştir. Örneğin Hegel'in Doğal Hukuk'unun 190. paragrafında şöyle denmektedir: "Hukukta nesne **şahıstır**, ahlaksal görüş açısında ise **özne**, ailede aile üyesi, burjuva toplumunda ise yurttaş (**burjuva** olarak), gereksinimler açışından bu, **tasarımın** (?) **insan** adı verilen somutluğudur: Demek ki, ancak burada ve de aslında sadece burada insan bu anlamda söz konusudur." **Bu** anlamda: Yani söz konusu, yurttaş, özne, aile üyesi, şahıs da olsa, gerçekte hep **tek** ve **aynı** özden, sadece başka bir anlamda, başka bir niteliktki insandan söz edilmektedir.

İnsan olmadan hukuk, irade, özgürlük, kişilik hakkında yapılan tüm spekülasyonlar, **bütünlüğü, zorunluluğu, tözü, nedeni, realitesi olmayan** bir spekülasyondur. İnsan, özgürlüğün varoluşudur, kişiliğin varoluşudur, hukukun varoluşudur. Sadece insandır Fichteci Ben'in, Leibnizci monad'ın, mutlakolanın **temeli** ve **zemini.**

Tüm bilimler **doğayı** temel almak zorundadır. Bir öğreti **doğal tabanını** bulmadığı sürece sırf bir varsayımdır. Bu durum, özellikle özgürlük öğretisi için geçerlidir. Bugüne kadar **anti** ve **aşırı doğalcı** bir **varsayım** olan özgürlüğü **doğallaştırmak** sadece yeni felsefe tarafından mümkün olacaktır.

Felsefe tekrar doğabilimlerine, doğabilimleri de felsefeye bağlanmak zorundadır. Bu karşılıklı gereksinim, içsel zorunluluk temeline dayalı bu bağ, felsefe ile teoloji arasındaki **uyumsuz eski birleşmeden** daha sürekli, daha başarılı ve verimli olacaktır.

İnsan devletin temel varlığıdır. Devlet insani özün gerçekleştirilmiş, biçimlendirilmiş, belirtik bütünlüğüdür. Devlette insanın önemli nitelikleri ya da etkinlikleri özel katmanlar içinde gerçekleştirilir;ama devlet başkanının şahsında tekrar özdeşleştirilir. Devlet başkanı fark gözetmeden tüm katmanları temsil etmelidir; onun nazarında herkes aynı derecede gerekli, aynı derecede haklıdır. Devlet başkanı evrensel insanın temsilcisidir.

Hıristiyan dini insan adıyla tanrı adını tek bir insan-tanrı adı altında birleştirdi; yani insan adını en yüce varlığın özniteliklerinden biri düzeyine yükseltti. Yeni felsefe hakikate uygun olarak bu özniteliği töz haline, yüklemi de özne haline getirdi; yeni felsefe **gerçekleştirilmiş** idea'dır, Hıristiyanlığın **hakikatidir.** Ama Hıristiyanlığın **özünü** içinde taşıdığı için, Hıristiyanlık **adını** terketmektedir. Hıristiyanlık, hakıkati sadece **hakikatle çelişki içinde** ifade etmiştir. Çelişkisiz, saf, tahrif edilmemiş hakikat, **yeni** bir **hakikattir,** insanlığın **yeni, bağımsız** bir **edimidir.**

NOTLAR:

1.Bu **teolojik** tanımlamalar burada sadece harcıâlem olmuş **adlar anlamında** kullanılıyor.

2.Sonlu-olan sözcüğünü her zaman, reel-olanın, gerçek-olanın mutlak-olan açısından gerçek-olmayan, değersiz-olan diye göründüğü "mutlak" felsefe anlamında kullanıyorum; çünkü gerçek olmayan, belirli-olmayan bu felsefe için reel-olan yerine geçmektedir, hem de sonlu-olanın, değersiz-olanın yine **değersizlik açısından** kendisine reel-olan diye görünmesine karşın. Schelling felsefenin ilk dönemlerinde özellikle göze batan ama Hegel felsefesinin de hâlâ **temelinde** yatan bir çelişkidir bu.

KAYNAK:

Ludwig Feuerbach, **Sâmtliche Werke,** Hrsg. von W.Bolin und F.Jodl, Stuttgart 1960, Bd.2, s. 222-244.

kant haklı mıydı?

yüksel demirekler

Yüzyıllar boyunca insan usu, insan düşüncesi, insan dili duşun adamlarının inceleme konusu olmuştur. Çağdaş duşünürler ise, insan dilinin önemi konusunu giderek daha çok vurgulamaktadırlar.

Kant, insan usunu incelerken, bilgimizi sonradan öğrenilenler ve önceden zaten bilinenler (doğuşta insanda var olan bilgiler) diye ikiye ayırır. Örneğin onu savına göre, insanda zaman, mekan gibi kavramlar a priori (öncesellikle) vardır.

Daha sonra gelen bir çok düşünür ve feylosof ise buna karşı çıkmış insan usunun üzerinde yazı olmayan boş bir kağıt gibi olduğunu;her şeyi deneyimlerimizle öğrendiğimizi, bu boş kağıdın giderek işlendiğini ve dolduğunu söylemişlerdir. Ve çağımızda bu düşünce adeta evrensellik kazanmıştır.

20. yüzyıl düşünürleri en çok insan dilinin kapsamı, önemi üzerinde durmuşlar;bazıları dılın resimsel, resme benzer olduğunu belirtirken, bazıları var olduğumuz dünya ile dil arasındaki ilişkileri incelemiştir.

Çağdaş düşünürlerden Chomsky karaciğerin çalışması gibi insanlarda birçok durumların önceden programlanmış olduğunu, hatta sınırlı süreler içinde yaşamamızın ve ölümümüzün de programlanmış olduğunu bıldığimizi ileri sürerek; insan dilinin öğretilmediğini, zaten o ufak yaşta insan yavrusu tarafından öğrenilemeyecek kadar zor olduğunu, tüm dilleri kapsayan belli yapı-

sal kurallar bulunduğunu, bu kuralların insanda önceden programlanmış olarak var olduğunu ileri sürmektedir. Adeta Kant'ın bir tür mistisizmle öne sürdüklerini bilimsel olarak Chomsky de ileri sürmektedir. Hatta belli kuralsal dil yapıları önceden programlanmamış olsa iki insanın birbiriyle anlaşması olanaksız olurdu diyor. Dil öğrenmenin insanda ergenliğe erişme gibi biyolojik bir süreçle ve oğrenme biçiminde değil gelişme olgunlaşma biçiminde olduğunu ileri sürüyor.

Tüm bunlar doğru olabilir.

İnsan beyninin dil gibi bazı yetiler bakımından doğuştan önce belli yapısallığı olduğu ya da bunlar açısından doğuştan önce programlandığı savına karşı çıkan bazıları ise 10-15 yıl insanlardan uzak sırf yabanıl hayvanlar arasında yaşamış bazı çocukların ömürlerinin sonuna kadar dil açısıyla dıl bakımından beyinde bir programlanma ve yapısallık varsa, ya bunun adı geçen 10-15 yıl içinde parçalandığının ya da bu yapısallığın da sonradan evcil toplumca kazandırıldığını ileri sürüyor. Hangisi doğru?

Önemli olan nokta yüzyıllar boyunca tüm yazılan soylenen, okunan, konuşulan her şeyde belirli gerçek payları olduğunu ve olabileceğini kabul etmek, insan için ne okursa okusun araştırma ve öğrenme çabasının ne denli önemli olduğunu bilmektir; yeter ki okunulan araştırılan şeye belli eleştirel, çözümleyici ve birleştirici bir yaklaşımla yaklaşılsın.

Kant haklı mıydı?

KAYNAK:

Bryan Magee, **Yeni Duşun Adamları**, Milli Eğitim Basımevi, 1979

anti - berkeley
(berkeley felsefesinin içsel eleştirisi)

derleyen: eyüp ali kılıçarslan

I

Bir idealist olarak tanınmak, nitelendirilmek için bütün gün boyunca ağzınızdan **Ruh** ve **Tin**'i düşürmemeniz, ya da '**yaşam bir düştür**' gibisinden şeyler söylememiz pek o kadar gerekli değildir; '**hiç bir şey yoktur**' ya da '**hiç bir şey herhangi bir tinden bağımsız, özerk, kendi kendisiyle görünmez**' deyin bu size yetecektir, sizi muradınıza erdirecektir. Sağolsunlar, Cloyne piskoposu Aziz George Berkeley bir zamanlar böyle bir açıklamada bulunmuşlardır da, **kemâle** ermişlerdir.

Berkeleyciliğe karşı ölümcül sonuçlu mantıksal çıkarımların neden verilemediği ise piskoposun muhaliflerinin çoğunun onu çürütmeyi düşündüklerinde **yalnızca deneyin (deneyimin) bir önermeyi doğrulayabileceğini ya da yanlışlayabileceğini** kabullenmelerindendir-Berkeleyciliğe karşı olmayan ama Berkeleycilik içinde ve Berkeleycilik ile birlikte giden bir muhalefet. **Yalnızca olgularla olguların karşılaştırılabilirliğine** inanıldığı sürece ya da **usun yalnızca yansıtabileceğine** ya da **en fazla duyu verilerini birleştirebileceğine, yaratmadan yoksun olduğuna** ve **deneysel olguların (şeylerin) ussal tanıtlarının olamayacağına** inanıldığı sürece Berkeley'in düşüncelerinin yeterince eleştirilmeden kalması doğaldır. Piskopos bunu çok iyi bildiğinden sistemini **soyut düşüncenin olumsuzlanması** üzerinde temellendir-

mişti (e.d.); **soyut duşünceler dilin kotülüklerinden başka bir şey değildir** onun için.

BİLİM'in ve MADDECİLİK'in yüce ünü uğruna Berkeley'ın felsefesini çürütmeye çalışacağız. Artık eleştirel **kılıç aslan**'ın ağzındadır.

II

Berkeley felsefesinin özsellik belirten aksiyomu: **'Esse est percipi'** ya da **'Esse est percipere'.**

Gozlem. Soyut düşünceyi (soyutlamayı) olurlamayan bır filozof kılıklının karşısına soyut duşuncenın somut gerçeklikten çıkardığı en ince mantıksal çıkarımlarla gitmeyi görev bıldığımız bir durumda Berkeley'i karşımızda **Sistematik Felsefe** dersi veren bır **dozent** olarak görelım, ve haftada iki kez kendisine katlanmak zorunda kalalım. Berkeley ile Salı ve Perşembe günleri birlikteyız. Dıyelım ki, bugün Perşembe ve ıkı gunden berı bırbırımızi görmedık. Bu arada yaşantımızı sürdürduk: İki gun suresınce birbirimizi algılamadık;buna karşılık, ikimiz için de kesin olan şey bu geçen zaman süresince diğerimiz yaşantısını sürdürdu. Ne ben Berkeley'ı görmüştüm ne de o beni algılamıştı; bu durumda o yaşadığından emın olabılır, ama bır gün öncesinde benim yaşadığımdan kendininki kadar emın değıldir. Doğal olarak, o şu anda benim yaşadığımı doğrulayabılır;o şu anda beni görmekte, ve duyumlarına güvendiği için benim yaşadığımdan emındir. Ancak onun beni yeniden gormesi benim bir gün öncesinde yaşadığımı bilmesi için ona yeterli değildir; bu **bilgi algılarda içerilmemiştir, çunku duyumlar çıkarım yapamazlar. Bu duşuncenin bir urunüdur.** Bu durumda, eğer Berkeley ımgelerden kavramlara geçiş yapamıyorsa ondan benım bir gün önce yaşadığımı tanıtlamasını bekleyemeyiz; ımge dizileri tanıt yapamayacaktır. Bu tam da bizım neden kavramları bıçimlendırdığımiz ve çıkarımlar yaptığımız sorusudur. Duyumların "apaçıklıkları" bılmemiz ve tanıtlamamız için yeterli değildir ve duyumlar hiçbir zaman tanıtlama yapmak ıçın yeterlı değıldir; boylelıkle, kavramları biçimlendirir, çıkarımlar yaparız.

Bu anlamda, bir gün öncesınde de yaşadığım gerçeğini tanıtlayabilirim. Bunu bir çıkarım sonucuna dönüştürebilmem için **Salı günü vardım ve şu anda, Perşembe günü de, varım** önermelerınden ayrı bir başka öncüle gereksınmem var. **Ben şu anda, Perşembe günü, varım** öncülü Berkeley'in kendı doğruluk olçütüne göre doğrudur, çünkü bu duyumlarla doğrulanmakta. Yeni önerme sayısız tekil durumdan tümevarım yoluyla bilinen bir doğa yasasıdır: **Her bireyin yaşam süreci kesintisizdir.** Bu durumda, benim Çarşamba günü yaşadığımının mantıksal tanıtlaması kendini yalın bir tasıma indirger. Doğaldır ki, Berkeley buna **doğa yasası** demeyecektir;onun için bu

Bengi Tin'in koyduğu bir kuraldır. Burada vardığımız önemli sonuç: **Us yalnızca duyulabilir şeyleri yansıtmakla yetinmez; o ayrıca dolaysız algıyla bilinmeyen deneysel şeylerin varlığını başka bir yolla tanıtlayabilmekte, ya da en azından ileri sürmekte. Bir gün önce, Çarşamba günü, vardım** önermesinde anlatılan şey, bu anlamda ussal bir doğruluktur.

Böylelikle, geleneksel İngiliz görgücülüğünün ünlü sözü, **nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu**, en azından kısmi olarak doğru değildir. Bu demektir ki, Berkeley usun şeyler, (e.d.), usun şeyleri (ussal şeyler), ya da doğal olarak duyusal şeylere karşılık gelebilecek düşünsel nesneler, yaratabilen yetide bir çeşit pratik olduğunu tanımalıdır ya da itiraf etmelidir.

Buraya kadar, çok iyi.

III

İkinci bölümdeki savlarımız:1. Usun tanıtlarının duyumların apaçıklıkları kadar kabul edilebilir ve 2. Düşünsel yaratımların da olgular (şeyler) kadar sağlam olduğu noktalarındaydı. Bu durumda, soyut düşüncelerin biçimlendirilmesi konusunda ne denilebilir?

Berkeley'in felsefesinde görülen (o dur) ki, bilinç (ya da zihin, tin) duyumların sunduğu ham maddeyi işleyebilmekte, ancak yeni şeyler yaratamamakta, **ex principia** algılanamayan nesneler oluşturmamaktadır. Oysa ikinci bölümde gösterdik ki, **her düşüncenin dolaysız algıda öncelikli varlığı yoktur. Ben Çarşamba günü vardım** önermesi tam da bu noktada Berkeley'e verilen karşılıktır. Buna karşılık, eğer ancak Berkeley bir gün öncesinde beni görmüş olma şansına sahip olmuş olsaydı, bu düşüncenin duyumlardan kaynaklanmış olabileceğini söyleyebilirdik. Demek ki, bu örneği bir tarafa bırakıyoruz. İlgimizi soyut düşüncelerde odaklaştırmak zorundayız. Bunu yaparken de Berkeley'i soyut düşünmenin bir etkinlik, bir deney (deneyim) olduğunu kavrayamadığından tutarsız bir görgücü olmakla, ve düşünsel etkinliğin yeni şeyler, **in sensu** bulunmayan şeyler, yaratabileceğını kavrayamadığından tutarsız bir idealist olmakla suçlayacağız.

Gozlem. Matematik herhangi bir nesnel gerçekliğe karşılık gelmeyen bu çeşit şeylerle doludur; ve bunlar, her şeye karşılık, insanın dünyayı açıklama, anlama ve ona egemen olma emeğinde yardımcı araçlardır. Yüksek matematiği belirtmeye gerek yok, yalnızca imgesel sayıları anımsamak yeterli. Ya da, en iyisi, daha yalın bir örnek olarak 2, ya da Berkeley'in ölçmeyle, algıyla sağlayamayacağı herhangi bir **irrasyonel sayı**. Ancak Berkeley'e göre, bu sayılar yalnızca saçma, anlamsız değil, ama ayrıca zararlıdırlar da. **Nota Bene** bu yolla, burada Berkeley iki güzel soyut kavram elde eder:**Anlamsız** ve **zararlı**. Ancak, düşünce, matematik, teknoloji tarihleri tanıtlamıştır ki, **irras-**

yonel sayılar usun övünçlerinden biridir, ve imgesel sayılar gerçek sayılar kadar kullanışlı ve pratiktirler.

Matematik ve mantığınkinden ayrı pek çok soyut kavrama sahibız. Ve üstelik Berkeley de her zaman onları kullanmıştır: **Tasarım, bengilik, özdeşlik, bütün**, vb. Berkeley'de karşılaştığımız sorun, onun bir yandan bu kadar özgürce soyutlamalar düzleminde hareket etmiş olması, ancak, diğer taraftan da, ilgisini bu duruma çevirmemesi ve soyutlamaları olmuş gibi kabul etmesidir.

Görülen o ki, algılardan oluşmayan ve maddesel bir karşılıktan yoksun soyut kavramlar, düşünceler vardır. Bu durumda, yalnızca soyutlama yoluyla kavranabilecek gerçek şeyler olduğu konusunda düşünelim. Türler, tümeller, ve yapılar konusunda, algılar ve imgeler yalnızca kısmı açıklamalar sağlarlar. Örneğin, Türk halkını, ya da demokrasiyi, ya da insan türünü algılayamayız. Ne de duzeni, yasayı, zengınliği, vb. görebilır ya da koklayabiliriz. Doğaldır ki, tüm bunları algılar temelı üzerinde ve imgelerin yardımıyla anlamaktayız; ancak bunlar yine de, nesnel bütünlere karşılık gelen soyut kavramlar ya da düşüncelerdir.

Bir adım ileri. Berkeley'in felsefesinde **algılar bilginin biricik en son ve güvenilir kaynağı, insan bilgisinin biricik fabrikası ve gerçekliğin biricik garantisidirler.** Algılar, Berkeley'in felsefesinde, biriciktirler. Ancak, tartışmanın gidişatına uygun olarak, Berkeley'e gore **her bilginin köken olarak ona karşılık gelen bir algıya sahip olduğunu**, (e.d.), **her tekil bilginin karşılık gelen bir deneyden (deneyimden) turediğini varsayalım.** O zaman şu soruyu sorabiliriz: **Tüm bilginin kaynağının deney olduğunun bu yeni bilgisi, bu tümel yargısı nereden gelir? Bu yeni bilgi de deneyden mi turemiştir?** Bu sorunun karşılığı, koca bir HAYIR. Ve (q.e.d.) böylelikle, Berkeley'in tüm sistemi **contradictio in adjecto** olduğundan yanlıştır.

Buraya kadar, çok iyi.

VI

Üçüncu bolümdeki düşünüşün sonuçları olarak bulguladıklarımız: Görgücülüğün birinci aksiyomu, (e.d.), **bilginin biricik kaynağı deneydir**, (1) soyut bır düşüncedir, (2) kısmı olarak doğru değildir, ve (3) öz-çelişiktir. Gerçekte, gorülen odur ki, görgücülüğün çıkış-noktası her felsefeninki gibi deney değil ama tümel bır yargıdır; böylelikle görgücülük soyut terimlerle soyutlamayı olumsuzlamayla işe başlarken, sonuç olarak kendi kendini yıkıma götürür. Bu noktada, Berkeley'in ilkesel aksiyomunun, (e.d.), **esse est percipere** ya da **percipi**, yanlışlığı konusunda neler söylenebilir?

Burada, çok daha incelikli çıkarımlar sunmak zorundayız, ve çok daha in-

celikli çıkarımlar sunmaya çalışacağız:

1. Dikkat edilirse, Berkeley bundan böyle fesefesinin ilkesel aksiyomunun ya da önemli savının görgül temeller üzerinde söylendiğini belirtemeyecektir, çünkü bizler yalnızca tekil şeyleri görürüz, ama tümelleri değil.
2. Berkeley'in sürekli soyut düşüncelerle oynadığını biliyoruz; bu durumda a. Onun soyutlamalar yaparken, kavramlarla uğraşırken, kendi duyum izlenimlerinin bilincinde olmaksızın varolduğu gerçeği, onun **esse est percipere** aksiyomunu yıkar; b. Soyut düşüncelerin (kavramların) varlığının kabul edilmesiyle gün gibi açığa çıkan, her şeyin algılanmış olmakta içerilmediğidir, çünkü soyutlamalar algılanamaz ve bu da onun **esse est percipi** aksiyomu için ölümcül bir darbedir.
3. Her şeyin algılanmış olmakta içerilmediği ve kuramsal tanıtın geçerliliği kabul edilince, bu durumda geriye kalan şey Berkeley'i bilincin (ya da zihnin, tinin) dışında/bilinçten (zihinden, tinden) bağımsız şeylerin varlığının (e.d.), dış dünyanın gerçekliğinin, kuramsal olarak tanıtlanabilirliğinin olanaklılığını kabul etmeye zorlamaktır.

Ancak burada sorun **olanaklılığı edime** dönüştürmektir. Usun edilgin olmadığı ve yalnızca duyu verilerini düzenlemekle sınırlı olmadığı, ama soyut düşünceler (kavramlar) yaratabileceği ve bu soyut düşüncelerin (kavramların) içerildiği kuramlar yaratabileceği açıktır. Bu kuramların çoğu da deneyin (deneyimin) açıklamasını verirler. Madde, yaşam, bilinç (zihin,tin) kuramları, ve üstelik kuramların kuramları olduğu da bir gerçektir. Her doğru kuram öncelikli olarak varolan gerçekliği, (e.d.), bilincin (zihnin, tinin) dışında / bilinçten (zihinden, tinden) bağımsız olarak varolan şeyleri, zenginleştirir; ancak, her kuramın doğru olmadığı da bilinen bir gerçektir. Ve bu da bizim bağımsız, özerk bir dış dünyanın varlığı konusundaki kuramsal tanıtlarımızdan biridir-**düşüncelerle şeyler arasındaki eksiksiz uyum yoksunluğu.** Düşünceyle nesneleri arasındaki uyuşmazlık gerçeği düşüncenin maddeyle aynı olmadığını tanıtlamak için yeterlidir-bu yolla gerçeklik kuramsal etkinliğin bir ürünüdür diyen nesnel idealizme giden yolu kapamış oluruz. Bilincin (zihnin, tinin) dışında/bilinçten (zihinden, tinden) bağımsız olarak varolan bir gerçeklik vardır ve biz buna **madde** demekten memnunuz. Ve, üstüne üstlük, madde konusundaki başarısız kuramlar bile maddenin gerçekliğinin tanıtlarıdır:Madde üzerine olan kuramlarımız başarısız oldukça, onlar, böylelikle, maddenin gerçekliğini tanıtlarlar; ve bu kuramların yerleşmesi, başarılı olması durumu da bizi çevreleyen dünyayı bu kuramlarla anlayabildiğimizi tanıtlar. Sonuç olarak, Berkeley'in temel ilkeleri birer birer çökertilmiştir.

Bir adım daha ileri. Ancak bütün şeyleri kavrayan ve bilen, her yerde bu-

lunan, **bengi Tin** için de diyeceğiz? Tın'ın (bilincin) dışında şeylerin varlığını tanıtlamakla Berkeley'in çıkarımının temelini yıkmıştık. Dışarıdan bir devindiriciyi gereksindiren, tinin (bilincin) edilginliğine dayanan çıkarımı sonuçta çok önceleri çökmüştür, çünkü tinın (bılincin) kendi yeni nesnelerini yaratabileceği tanıtlanmıştır.

Felsefe Bibliyografyası

felsefe yayınları kaynakçası

hasan s. keseroğlu

MACH Ernest. - **Bilgi ve hata.** I.c. / çev. Sabri Esat Ander. - İstanbul : Devlet Basımevi, 1935. - 144 s.

MACHİAVELLİ. - **Hükümdar** / çev. Selahattin Bağdatlı. - İstanbul : Sosyal Yayınları, 1984. - 135 s.

MACHİAVELLİ, Nicolas. - **Nicolas Machiavelli'den düşünceler** / derl. M. Mahir Şelâki. - Ankara : Ayyıldız Matbaası, 1959. - 223 s. Machiavelli'nin bütün yapıtlarından seçilerek oluşturulmuş bir yapıttır.

Macit Gökberk armağanı /yazı kurulu: Bedia Akarsu, Tahsin Yücel.- Ankara : Türk Dil Kurumu, 1983. - 224 s. Macit Gökberk, dilbilim, felsefe konularında değişik 19 yazı yeralmaktadır.

MAGGEE, Bryan. - **Yeni düşün adamları** / bas. haz. Mete Tuncay. - Ankara : Milli Eğitim Bakanlığı, 1979. - VI, XVI, 486 s. 1978 Ocak-Nisan aylarında BBC televizyonunda değişik felsefecilerle felsefeyi değişik çevrelere, kişilere tanıtmak, sevdirmek amacıyla yapılan tartışları içermektedir.

MAGGEE, Bryan. - **Karl Popper'ın bilim felsefesi ve siyasal kuramı** / çev. Mete Tuncay. - İstanbul : Remzi Kitabevi, 1982. - 149 s.

MAGILL, Frank N. - **Egzistansiyalist felsefenin beş klâsiği** / çev. Vahap Mutal. - İstanbul : Hareket Yayınları, 1971. - 115 s. Varoluşçu felsefenin beş büyük düşünürü birer yapıtlarıyla anlatılmaktadır. Bunlar sırasıyla Kierkegaard, Heidegger, Jaspers, Sartre ve Gabriel Marcel' dir.

MALEBRANCHE. - **Hakikatın araştırılması** / çev. Miraç Katırcıoğlu.

Ankara : Milli Eğitim Bakanlığı, 1947-1950. 6 ayrı kitaptan oluşan yapıt şu konuları içermektedir : 1. kitap, duyumlar, 2. kitap imgelem, 3. kitap anlak ya da önzihin, 4. ve 5. kitap zihin ile tutkuların niteliği ve kaynakları, 6. kitap yöntem.

MALEBRANCHE. - **Metafizik ve din üzerine görüşmeler** / çev. Bedia Akarsu. - Ankara : Milli Eğitim Bakanlığı, 1946. - s. 168. St. Augustinus'un idelerle ilgili kimi fikra ve fikirleri üzerine düşüncelerin ardından, ruh ve ruhun vücuttan ayrı oluşu hakkında, Tanrının varolduğu, duyularla ideler arasındaki ayrım, genel olarak duyuların niteliği ve özelliği üzerine karşılıklı konuşma biçiminde "görüşme"ler sunulmaktadır.

MALİK, A. - bkz. Enverol, Hilmi. - **Gerilikle savaşan filozoflar.**

MALİNİN, V.A. - **Felsefenin temelleri** / çev. Veysel Atayman. - İstanbul : Konuk Yayınları, 1979. - 2 c. 1. c. Diyalektik maddecilik, 2. c. Tarihsel maddecilik.

MALİNİN, V.A. - **Marxçı-Leninci felsefenin temelleri** / çev. Caner Ertuna. - İstanbul : Konuk Yayınları, 1979. - 2 c.

MALİNOWSKİ, Bronislaw. - **Büyü, bilim ve din** / çev. Ender Gürol. - İstanbul: Varlık Yayınları, 1964. 64 s. Bilimsel açıdan buyü ile dının ilişkisi, büyü ile bilimin çatışması, din ile bilimin doğal çatışmaya başlaması sunulmaktadır.

MANDEL, Ernest. - **Marksist yabancılaşma kuramı** / George Novack ; çev. Olcay Göçmen. - İstanbul : Yücel Yayınları, 1975. - 126 s. Yapıt, yabancılaşmanın nedenleri, sosyalist toplumun kuruluşuyla ilerleyen karşı yabancılaşma mı, sanayi toplumundaki kaçınılmaz yabancılaşma mı, sorularına Marksist açıdan yanıt vermektedir.

MANSEL, Arif Müfid. - **Ege ve Yunan tarihi.** - Ankara : Türk Tarih Kurumu, 1947. - XXI, 578 s.

MANSEL, Arif Mufid. - **Ege ve Yunan tarihi.** - 2. bs. - Ankara : TTK, 1963. - XXVI, 616 s.

MANSEL, Arif Müfid. - **Ege ve Yunan Tarihi.** - 3. bs. - Ankara : TTK, 1971. - XXIV, 707 s. Ege ve Yunan tarihi Büyük İskender (Hellenistik çağı) da içinde olmak üzere, kültür ve uygarlığı bütün ayrıntılarıyla anlatılmaktadır.

MAO, Tse-Tung. - **Teori ve pratik** / çev. N. Solukçu. - Ankara : Sol Yayınları, 1966. - 134 s.

MAO, Tse-Tung. - **Teori ve pratik** / çev. N. Solukçu. - 2. bs. - Ankara : Sol Yayınları, 1969. 146 s.

MAO, Tse-Tung. - **Teori ve pratik** / çev. N. Solukçu. - 3. bs. - Ankara : Sol Yayınları, 1971. - 146 s.

MAO, Tse-Tung. - **Teori ve pratik** / çev. N. Solukçu. - 4. bs. - Ankara : Sol Yayınları, 1974. - 147 s.

MAO, Tse-Tung. - **Teori ve pratik** / çev. N. Solukçu. - 5. bs. - Ankara : Sol Yayınları, 1974. - 139 s.

MAO, Tse-Tung. - **Teori ve pratik** / çev. N. Solukçu. - 6. bs. - Ankara : Sol Yayınları, 1977. - 150 s.

MAO, Tse-Tung. - **Teori ve pratik** / çev. N. Solukçu. - 7. bs. - Ankara : Sol Yayınları, 1978. - 141 s. Yapıtta, bilgi ile pratik, bilme ile yapma arasındaki ilişki, çelişki, halk ara-

sında çelişkilerin doğru ele alınması, doğru fikir nereden gelir, Çin toplumundaki sınıfların tahlili, idealist tarih anlayışının tahlili başlıkları altında yazarın değişik makaleleri yer almaktadır.

MARCUSE, Herbert. - **Aşk ve uygarlık** : Freud üzerine felsefi bir araştırma / çev. Seçkin Çağan. - İstanbul : May Yayınevi, 1968. - 318 s. Gerçeklik ilkesinin egemenliği ile gerçek ilkenin ötesi başlıkları altında sunulan yapıt, psikoloji, devlet ve toplum felsefesi arasında sınır kalmadığı savıyla anlatılmaktadır.

MARCUSE, Herbert. - **Mantık ve İhtilal : İhtilalin felsefesi** / çev. Muammer Sencer. - İstanbul : Kitaş Yayınları, 1971. - 360 s. Hegel'i hemen bütün yönleriyle ele alan yapıtın ikinci kesiminde diyalektik toplum kuramının temelleri ve Marx anlatılmaktadır.

MARCUSE, Herbert. - **Tek boyutlu insan : İleri endüstriyel toplumun ideolojisi üzerine inceleme** / çev. Seçkin Çağan. - İstanbul : May Yayınları, 1968. - 327 s.

MARCUSE, Herbert. - **Tek boyutlu insan** / çev. Afşar Timuçin - Teoman Tunçdoğan. - İstanbul: May Yayınları, 1975. 300 s. Giriş bölümünde karşılığı olmayan toplum, tek boyutlu toplum, tek boyutlu düşünce, seçeneklerin olasılığı anabölümleri altında da uygarlıkta ileri endüstriyel toplumun ideolojisi üzerine bir inceleme bulunmaktadır.

MARDİN, Şerif. - **Din ve ideoloji.** - Ankara : Ankara Üniversitesi Siyasal bilgiler Fakültesi, 1969. - 148 s.

MARDİN, Şerif. - **Din ve ideoloji.** - 2. bs. - İstanbul : İletişim Yayınları, 1980. - 130 s.

MARGOS, Ardeşeş. - bkz. Marx, **Sosyoloji ve felsefe.**

MARLALI, Emre. - bkz. Bernal, John Desmond

Marksizm Leninizm ilkeleri. / çev. Nadiye R. Bozkaya. - İstanbul : Yar Yayınları, 1975. - 3 c.

Marksizm Leninizm İlkeleri. / çev. Nadiye R. Bozkaya. - 2. bs. - İstanbul: Yar yayınları, 1976.-3c.
1. c. Diyalektik ve tarihi materyalizm - 2. c. Kapitalizmin ekonomi politiği 3. c. Uluslararası komunist hareketin teori ve taktiği. Her üç ciltte Marx, Engels ve Lenin'in yapıtları anakaynak olarak alınmakta, irdelenen konular dizgesel bir biçimde yansıtılmaktadır.

Marksizm ve ekzistansializm : diyalektik üzerine tartışma / çev. Necati Engez. - İstanbul : İzlem Yayınları, 1965. - 90 s. 'Diyalektik yalnız bir tarih yasası mıdır yoksa aynı zamanda bir doğa yasası mıdır?' konulu bir açık oturumun çevirisi olan yapıt, Marksist ve varoluşçu düşünürlerin düşünce ve tartışmalarını içermektedir.

MARX, Karl. - **Alman İdeolojisi** / çev. Hüseyin Boz. - İstanbul : Toban Yayınları, 1976. - 124 s.

MARX, Karl. **1894 El yazmaları** / çev. Murat Belge. - İstanbul : Payel Yayınları, 1969. - 174 s.

MARX, Karl. - **El yazmaları : ekonomi politik ve felsefe** / çev. Kenan Somer. Ankara : Sol Yayınları, 1976. - 452 s. Yapıtın girişinde Marx'ın yolu, Hegel felsefesi, hukuk felsefesi eleştirileriyle,

Marx'ın insan görüşü, yabancılaşma kuramı anlatılmakta; anabölümler ise ücret, sermaye, yabancılaşma, komünizm, Hegel felsefesinin eleştirisi ve görüngübilimini ele almaktadır.

MARX, Karl. - **Bilimsel sosyalizm üzerine** / F. Engels, V.I. Lenin; çev. Hasan Solukçu. - Ankara : Temel Yayınları, 1977. - 149 s. Marx, Engels ve Lenin'in bilimsel sosyalizm konusundaki görüş ve düşüncelerinin bir dermesini oluşturmaktadır.

MARX, Karl. - **Devlet ve hukuk üzerine** / F. Engels; çev. derl. Rona Serozan. - İstanbul : May Yayınları, 1977. - 188 s. Yapıt, Marx ile Engels'in yapıtlarından ideoloji, devlet, hukuk, tarihsel maddeci dünya görüşü ve bunlarla bağıntılı konulardan seçmeleri içermektedir.

MARX, Karl. - **Din üzerine** / F. Engels; çev. Kaya Güvenç. - Ankara : Sol Yayınları, 1976. - 395 s.

MARX, Karl. - **Din üzerine** / F. Engels; çev. Murat Belge. - İstanbul : Gerçek Yayınları, 1966. - 79 s.

MARX, Karl. - **Din üzerine** / F. Engels: çev. Murat Belge. - 2. bs. - İstanbul : Gerçek Yayınları, 1974. - 79 s. Marx ile Engles'in din üstüne düşünceleri toplu olarak sunulmaktadır.

MARX, Karl. - **Ekonomi politiğin eleştirisine katkı** / çev. Orhan Suda. - İstanbul : Öncü Kitabevi, 1970. - XVII, 274 s.

MARX, Karl. - **Ekonomi politiğin eleştirisine katkı** / çev. Orhan Suda. - 2. bs. - İstanbul : May Yayınları, 1974. - XVI, 269 s.

MARX, Karl. - **Ekonomi politiğin eleştirisine katkı** / çev. Sevim Belli. - Ankara : Sol Yayınları, 1970. - 337 s.

MARX, Karl. - **Ekonomi politiğin eleştirisine katkı** / çev. Sevim Belli. 2. bs. - Ankara : Sol Yayınları. 1970. - 335 s.

MARX, Karl. - **Evrensel çelişki ve tarihsel maddecilik** / F. Engels, V.İ. Lenin; çev. E. Ateş. - İstanbul : Ana Yayıncılık, 1975. - 326 s. Felsefenin temel sorunu, felsefe tarihinde idealizmle materyalizm arasındaki savaş, Marksist - Leninist felsefenin ortaya çıkışı, madde ve varoluş biçimleri, madde ve bilinç, materyalist diyalektik anlatılmaktadır.

MARX, Karl. - **Felsefe İncelemeleri** / F. Engels ; çev. Cem Eroğul. - Ankara : Sol Yayınları, 1968. - 157 s.

MARX, Karl. - **Felsefe İncelemeleri** / F. Engels ; çev. Cem Eroğul. - 2. bs. - Ankara : Doğan Yayınları, 1974. - 157 s.

MARX, Karl. - **Felsefe İncelemeleri** / F. Engels ; çev. Sevim Belli. - Ankara, Sol Yayınları, 1975. - 212 s.

MARX, Karl. - **Felsefe İncelemeleri** / F. Engels ; çev. Sevim Belli. - 2. bs. - Ankara : Sol Yayınları, 1979. - 222 s. Yapıtta, Ludwig Feurbach ve klasik Alman felsefesinin sonu, Feurbach üzerine tezler, tarihsel maddecilik ve yazarların felsefeyle ilgili mektuplarından seçmeler yer almaktadır.

MARX, Karl. - **Felsefenin sefaleti : M. Proudhon'un sefâletin felsefesine cevap** / çev. Erdoğan Başar. - Ankara : Sol Yayınları, 1966. - 251 s.

MARX, Karl. - **Felsefenin sefaleti :M. Proudhon'un sefaletin felsefesi'ne**

yanıt / çev. Ahmet Kardam. - Ankara : Sol Yayınları, 1975. - 243 s.

MARX, Karl. - **Felsefenin sefaleti :M. Proudhon'un sefaletin felsefesi'ne yanıt** / çev. Ahmet Karaduman. - 2. bs. - Ankara : Sol Yayınları, 1979. - 243 s. P.J. Proudhon'un sefaletin felsefesi' ne bir yanıt olarak ele alınan yapıt, ayrıca bilimsel bir buluş, ekonomi politiğın metafiziği bölümlerini de içermektedir.

MARX, Karl. - **Kapital : Ekonomi politiğin eleştirisi** / çev. Mehmet Selik. - Ankara : Odak Yayınları, 1974. - 608 s.

MARX, Karl. - **Kapital** / çev. Mehmet Selik. - Ankara : Odak Yayınları, 1974. - 543 s.

MARX, Karl. - **Kapital. 1. c., 1. kitap** / çev. Mehmet Selik. - Ankara :Sol Yayınları, 1966. - 181 s.

MARX, Karl. - **Kapital. 1. c., 2. kitap** / çev. Mehmet Selik. - Ankara : Sol Yayınları, 1966. - 271 s.

MARX, Karl. - **Kapital. 1. c. 3 ve 4. kitap** / çev. Memet Selik. - Ankara : Sol Yayınları, 1966. - 2 c.

MARX, Karl. - **Kapital. 1. c., 5. kitap** / çev. Mehmet Selik. - Ankara :Sol Yayınları, 1966. - 244 s.

MARX, Karl. - **Kapital. 3. c., 1. kitap** / çev. Mehmet Selik. - Ankara : Sol Yayınları, 1970. - 310 s.

MARX, Karl. - **Kapital. 3. c., 2. kitap** / çev. Mehmet Selik. - Ankara : Odak Yayınları, 1975. - 714 s.

MARX, Karl. - **Kapital. 1. c., 1., kitap** / çev. Mehmet Selik. - 2. bs. - Ankara : Sol Yayınları, 1970. - 205 s.

MARX, Karl. - **Kapital** / özetleyen Carlo Cafiero; çev. Rasih Nuri İleri. - İstanbul : Sosyal Yayınları, 1965. - 115 s.

MARX, Karl. - **Kapital** / çev. Alaattin Bilgi. - Ankara : Sol Yayınları, 1975. - 1978. - 3 c. İçindekiler: 1. c. Kapitalist üretimin eleştirel bir tahlili - 2. c. Ekonomi politiğin eleştirisi - 3. c. Ekonomi politiğın eleştirisi.

MARX, Karl. - **Kapital. 1. c.** / çev. Alaattin Bilgi. - Ankara :Sol Yayınları, 1978. - 338 s.

Marx biyografi / çev. Ertuğrul Kürkçü. - İstanbul : Öncü Kitabevi, 1976. - 720 s.

MARX, Karl. - **Manifesto** / F. Engels ; çev. Tektaş Ağaoğlu. - İstanbul : Öncü Kitabevi, 1970. - 87 s.

MARX, Karl. - **Manifesto** / F. Engels ; çev. Mümtaz Yavuz. - İstanbul : Evren Yayınevi, 1976. - 88 s.

MARX, Karl. - **Komünist partisi manifestosu** / F. Engels ; çev. H. Onart. - İstanbul : Proletarya Yayınları, 1976. - 80 s.

MARX, Karl. - **Komünist parti manifestosu** / F. Engels ; çev. Süleyman Ege. - Ankara : Bilim ve Sosyalizm yayınları, 1968. - 92 s.

MARX, Karl. - **Komünist manifesto** / F. Engels ; çev. Süleyman Ege. - 2. bs. - Ankara : Bilim ve Sosyalizm Yayınları, 1979. - 150 s.

MARX, Karl. **Komünist partisi manifestosu** / F. Engels ; çev. Süleyman Arslan. - Ankara : Bilim ve Sosyalizm Yayınları, 1976. - 68 s. Yapıt, yeni dünya görüşünde sosyal yaşantı, diyalektık, materyalizm ve sınıf savaşımı kuramını içermektedir.

MARX, Karl. - **Marksist felsefe yazıları** / F. Engels, V.I. Lenin ; çev. Mesut Odman. - İstanbul : Bilim

Yayınları, 1976. - 320 s. Yapıt, Marksizm nedir, idealizme karşı materyalizm, diyalektik ve dıyalektik yöntem, bılgi kuramı, bilim felsefesi, tarihsel materyalizmin yorumu, din ve ahlakbilim başlıklarından oluşmaktadır.

MARX, Karl. - **Marx'ın toplum kuramı : seçme metinler** / çev. Özer Ozankaya. - Ankara : Dogan Yayınları, 1971. - 254 s. Marx'ın toplumsal yapı ve toplum felsefesi konusundaki görüş ve düşünceleri yapıtlarından seçilen metinlerden oluşmaktadır.

MARX, Karl. - **Politika ve felsefe** / çev. Tektaş Ağaoğlu. - İstanbul : Öncü Kitabevi, 1971. - 415 s. Bu yapıt, Marx ile Engels'in yapıtlarından politika ve felsefe konusunda bir seçkidir.

MARX, Karl. - **Sanat ve edebiyat** / F. Engels ; çev. Murat Belge. - İstanbul : De Yayınları, 1971. - 150 s. Yapıtta, sanatın kökü ve gelişmesi, kapitalist toplumda sanat, sanatta gerçeklik, edebiyat tarihi anabaşlıkları altında değişik yazılar yer almaktadır.

MARX, Karl. - **Sosyoloji ve felsefe** / çev. Ardeşeş Margos. - ıstanbul : May Yayınevi, 1975. - 300 s. Yapıt, Marx'ın sosyoloji ve sosyal felsefesini açıklayan yazıların ardından, Marx'ın toplum kuramı' nın değişik bir ad altında çevirisine yer vermektedır.

MARX, Karl, ayr. bkz. Engels, Friedrich; Lenin, V.I.

MAUBLANC, Rene. - **Özgürlük sorunları** / çev. Vedat Günyol, Asım Bezirci. - İstanbul: Çan Yayınları, 1968. - 55 s.

MAUBLANC, Rene. - **Sosyalizmin Felsefesi** / çev. Asım Bezirci, - İstanbul Oluş yayınları, 1966, 93 s.

MAUBLANC, Rene. - **Sosyalizmin felsefesi** / çev. Asım Bezirci. - 2. bs. - İstanbul : Öz Yayınları, 1975. - 94 s. İlk bölümde, marksçılıkla ilgili yanlış yorumlar, marksçılığın genel görünüşü, mantık, dıyalektik ve maddecilik ; ikinci bölümde ek olarak akılcının davranışı ve sosyalist toplumda gelişme ve eleştiri özgürlüğü ele alınmaktadır.

MAURICE, Merleau Ponty. - Ankara Üniversitesi Dil ve Tarıh-Coğrafya fakültesi, 1961. - 8 s.

MAYER, Frederick. - **Yirminci asırda felsefe** / haz. Vahap Mutal. - İstanbul : Haraket Yayınları, 1974. - 155 s. Yirminci yüzyılın felsefe akım ve okulları, fılozoflarının tanıtılması ardından W. James, J. Dewey, Bergson ve Spengler'in tarıh felsefesi anlatılmaktadır. Son bölümde felsefenın geleceği tartışılmaktadır.

MENGÜŞOĞLU, Takiyettin. - **Değişmez değerler, değişen davranışlar : felsefi ethik için kritik bir hazırlık.** - İstanbul : İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1965. - 50 s.

MENGÜŞOĞLU, Takiyettin. - **Felsefeye giriş.** - İstanbul : İÜEF, 1958. - XV, 334 s.

MENGÜŞOĞLU, Takiyettin. - **Felsefeye giriş.** - 2. bs. - İstanbul : İÜEF, 1968. - XVI, 326 s.

MENGÜŞOĞLU, Takiyettin. - **Felsefeye giriş.** - 3. bs. - İstanbul : Remzi Kitabevi, 1983. - 330 s. Yapıt, bilim kuramı, bilgi kuramı, mantık, ontoloji, doğa felsefesi, tarihsel

varlık alanının felsefesi, sanat, dil, ahlak, hukuk, dın felsefesi, felsefi antropoloji, metafizık, sorun olarak felsefe tarıhi ana başlıklarından oluşmaktadır.

MENGÜŞOĞLU, Takiyettin. - **Felsefi antropoloji :İnsanın varlık yapısı ve niteliklerı.** - İstanbul : İÜEF, 1971. XI, 290 s. Felsefi antropolojinin bağımsız bir felsefe disiplini olarak onay görmesi için ele alınan yapıtta, antropolojik kuramlar, ontolojık temellere dayanan antropoloji ve insan bütün yanlarıyla açıklanmaya girişilmiştir.

MENGÜŞOĞLU, Takiyettin. - **Fenomenoloji ve Nicolai Harttman.** - İstanbul :İÜEF, 1976. - XVI, 231 s. Yirminci yüzyılda yeni ontolojinin kurucusu Nicolai Harttman ve felsefesi ele alınmaktadır.

MENGÜŞOĞLU, Takiyettin. - **İnsan ve hayvan, dünya ve çevre : İnsan ve hayvanın varlık yapısında çıkan zıt fenomenler.** - İstanbul : İÜEF, 1979. - VII, 169 s. Yazarın, "felsefe antropoloji" adlı yapıtının devamı olarak nitelenen yapıt, insan ve hayvanın konkret varlık bütünlüğü ile insan ve hayvan alanında ortaya çıkan karşıt fenomenleri ele almaktadır.

MENGÜŞOĞLU, Takiyettin.-**Kant ve Scheler'de insan problemi : felsefi antropoloji için tenkidi bir hazırlık.** - İstanbul : İÜEF, 1949. -VIII, s.230

MENGÜŞOĞLU, Takiyettin. - **Kant ve Scheler'de insan problemi : felsefi antropoloji için tenkidi bir hazırlık.** - 2. bs. - İstanbul : İÜEF, 1969. - VIII, 212 s. Yapıtta, Kant'ın insan göruşü, bu görüş üzerine eleştirel düşünceleri, buna götüren nedenler ile Max Scheler'de insan problemi, Kant'la birleşip ayrıldıkları noktalar ve bir disiplin olarak ortaya çıkmak isteyen felsefi antropolojinin dayanacağı temel koşullar anlatılmaktadır.

MENGÜŞOĞLU, Takiyettin ayr. bkz. Heimsoeth, Heinz; Scheler, Max

Felsefe Sözlüğü

afşar timuçin

MANTIK (Fr. **logique**; Alm. **logik**; İng. **logic**). Doğruyu ortaya koymak için güvenilir düşünsel işlem biçimleri belirlemeye dayanan usavurmalar bilimi. Jean Piaget mantığı "doğrunun biçimsel koşullarıyla ilgili araştırma" olarak tanımlar. Littre'ye göre mantık "usavurma yöntemlerini konu edinen bilim"dir. En genel anlamda mantığı usavurmalar bilimi olarak tanımlayabiliriz. Felsefenin bir bölümü olarak mantık doğru bilgiye ulaşma yolunda zihnin işlevlerini ve hatta işlemlerini belirlerken belli koşullara göre hangi bilgilerimizin geçerli hangi bilgilerimizin geçersiz olacağını da belirlemeye çalışır. Mantık bize her şeyden önce doğru düşünmenin yollarını öğretecektir. Fernando de Rojas "Bir şeyin kara olmayışından onun beyaz olduğunu çıkarmamak gerekir" derken bize mantıklı düşünmenin inceliklerini duyurur. Ancak hiçbir zaman mantığı doğru bilgiler üretme alanı diye düşünmemek gerekir. Doğru bilgiye mantıkta değil mantıkla ulaşılır. Mantık elbette bir toplumsal etkinlik alanı olarak insan yaşamını olası kılan ortak özelliktir, temel insani dayanaktır. Her toplumsal düzenlenme, her toplaşma zorunlu olarak bir mantık temeli üzerine kurulur. Uygarlık özelliklerine göre ortaya çıkan değişik yaşam biçimleri ne olursa olsun, insanlığın ortak bir mantığı vardır. "Mit düşüncesinde de bilim düşüncesinde de aynı mantığın etkin olduğunu bir gün ortaya koyarız belki de" der

Levi-Strauss. Buna göre ben'ini başkasının ben'ine bağlayan en güçlü araç olarak mantık donanmış bulunan insanoğlu zihin sağlığını yitirdiği zaman gerçeklikten kopuk bir yeni mantığa bağlanırken toplumsal yaşamla bağlarını da yitirecektir. Gene de genel mantıktan tümüyle uzaklaşma ya da kopma olası değildir. Shakespeare'e **Hamlet**'te "Çılgınlık olsa da bu, mantıktan uzak değil" dedirten budur. Bununla birlikte, tam tamına ortak bir mantıktan sözederken çeşitli mantıklardan sözetmemiz de olağandır. Genel mantığa ters düşmeyen mantıklar olmalıdır, bireylerin mantığı, sanatın mantığı, savaşın mantığı gibi. Özellikle estetikçiler gündelik mantıktan ya da bilimsel mantıktan ayrı bir sanatsal mantığın varlığından sözettiklerinde, sanatın anlatım olanaklarının, kavrama ve kavratma koşullarının gündelik yaşamdakinden ayrı olabileceğini, hatta olması gerektiğini duyururlar. Dil gibi mantık da sanatta özel bir kullanıma uğrar ya da daha doğrusu sanatın özel mantığı özel anlatım olanaklarını, özel bir dili gerekli kılar. Lautreamont şöyle der: "Şiirin bir mantığı vardır. Bu mantık felsefenin mantığıyla aynı şey değildir. Filozoflar şairler gibi değillerdir. Şairlerin kendilerini filozoflardan üstün görmeye hakları vardır." Ancak ne olursa olsun her mantık mantıklı olduğu sürece ya da mantık olduğu sürece geçerlidir ve mantığın doğru kullanılması bilimde de, sanatta da, gündelik yaşamda da iletişimi kolaylaştırır ve güçlü kılar. Buna göre dilin bir mantığı olduğunu söylerken onun bir mantık olduğunu da söyleyebiliriz. Mantık anlayışlarının en eskisi Aristoteles mantığıdır. Aristoteles zihnin doğru bilgiye ulaştıran temel işlevlerini **Organon**'da inceledi, böylece mantığın, daha özel anlamda **biçimsel mantık**'ın kurucusu oldu. Aristoteles mantığının özü bir bilgiden bir başka bilgiyi çıkarmaya dayanır. Buna gore mantık usavurmalar yapma sanatıdır, bir bilgiden bir bilgiyi gıdımlı olarak çıkarma ya da Aristoteles'in deyişiyle bir bilinenden bir bilinmeyene geçme sanatıdır. Aristoteles'te bilgi iki yönlü bir işlemle elde edilir. Tümevarımda tekilden tümele ya da özelden evrensele doğru, tümdengelimde tümelden tekile ya da evrenselden özele doğru ilerlenir. Aristoteles daha çok tümdengelim üzerinde yani evrenselden özele doğru çıkarımlar yapma yöntemi üzerinde durmuş, tümdengelimi **tasım** olarak belirlemiştir. Bir tasım üç ögeden oluşmaktadır: Büyük önerme, küçük önerme, vargı. Tasımda küçük önerme aracılığıyla büyük önermeden vargıyı çıkarırız. "Bütün insanlar ölümlüdür" büyük önermesi, "Sokrates insandır" küçük önermesine göre, "Sokrates ölümlüdür" sonucunu verir. Aristoteles'in tasım yöntemleri Ortaçağ'da, özellikle Ortaçağ'ın ikinci döneminde, skolastik felsefe döneminde Hıristiyan öğretisinin temel-

lendirilmesinde bir araştırma yöntemi olarak kullanıldı ancak bilinenin gösterilmesi dışında bir amaca kullanılmadığı için verimli olmadı. Aristoteles mantığının Ortaçağ'dan sonra haksız eleştirilere uğramasının asıl nedeni budur, onun uzun süre bir gösterme aracı olarak kullanılmış olmasıdır. Rönesans'la birlikte ortaya çıkan yeni düşünce devinimleri ve bu devinimler içinde süzülüp gelen yeni bilimsel kavrayış birçok düşünürü Aristoteles mantığına, hatta tum Aristotelesçiliğe ya da Aristoteles'ten sonra gelişen Aristotelesçi eğilimlere karşı eleştiriçi bir tutum almaya götürürken tasım yöntemlerini yürürlükten kaldırdı. Çünkü yeni düşüncenin öncülerinden Descartes tümdengelime birinci planda yer vermiş olsa da bundan böyle tümevarım yöntemi genelde yeni bilimsel anlayışın yontemi durumuna geliyordu. Bu değişim biraz da mantığın önemini yitirmesi, yöntem düşüncesinin önem kazanması olarak düşünülmelıdir. Aristoteles'in **Organon** 'una karşı Bacon'un **Novum Organum** 'u yazması artık apayrı bir bilimsel kavrayışın dünyaya egemen olacağının çok önemli bir belirtisiydi. Aristoteles mantığı bir bilimsel yöntem olmaktan çıkarken mantığın temel kurallarını ortaya koyan en yetkin araştırma olma değerini korumuştur. Değişiklik şuydu: Mantık yöntem değildir, yöntem olarak mantığı kullanmak doğru olmaz, elbette mantığa ters düşmeyecek yeni araştırma yöntemlerinin bulunması gerekir görüşü öne geçiyordu. Böylece eski **Organon** 'un yerini yenisi alırken yöntem sorunu bilimsel düşüncenin başta gelen sorunu oluyordu. Kant, Aristoteles mantığının doğru mantık olduğunu, mantığın Arıstoteles'ten sonra büyük bir gelişme göstermediğini söylerken haklıydı. Arıstoteles'ten sonra mantık alanında en önemli katkı Kant'ın katkısıdır. Kantçı bilgi anlayışı deneyin alanıyla metafiziğin alanını birbirinden ayırır. Deneysel düzeyde duyurularla elde edılen izlenimler anlığın kategorileriyle bilgiye dönüştürülürken, metafizik düzeyde us deneyi aşan fikir'lere yönelir. Buna göre **Salt Usun Eleştirisi**'nde Kant bize elbette birbiriyle bağlantılı iki parçalı bir bilgi anlayışı verir. Kant'a göre bilimler, özel olarak da matematik ve fizık her türlü metafizikten bağımsız olarak ilerlerler. Bilimlerin ilkeleri bileştırmeli **a priori** önermelere yani özneyle yüklemi zorunlu bir bağla birleştiren ve ayrıştırma yoluyla yüklemi öznedcn ayırmanın olası olmadığı yargılara götürülebilirler. Burada Kant'ın yargıdan ne anladığını anımsamakta yarar vardır. Kant yargıları hem **a priori** ve **a posteriori** olmak üzere, hem de ayrıştırmalı ve bileştirmeli olmak üzere ikiye ayırır. Ayrıştırmalı yargılar kavramları açıklamakta sınırlanırlar, bileştirmeli yargılar adından da anlaşılacağı gibi bileşim yoluyla bilgimizi genişleten yargılardır. Her **a priori** önerme

ayrıştırmalı önermedir, her **a posteriori** önerme bileştirmeli önermedir. Birinciler zihinde öncesel olarak vardır, deneyden gelmez; ikinciler deneyle ilgilidir. Önemli olan hem **a priori** hem bileştirmeli yargılara ulaşabilmektir. Öyleyse bileştirmeli yargıların **a posteriori** olanları dışında **a priori** olanları da varsa, o zaman bilim gerçek anlamda büyük ilerleme içinde olacaktır. **A posteriori** olan yani deneyle ilgili olan bileşimsel yargılarla zaten sürekli olarak yeni bilgiler ediniriz. **A priori** olan bileşimsel yargılara gelince, bilimde asıl amaçlanması gereken bu yargılardır. Böylece Kant mantığının kökeninde ülkücü bir bakış açısı yatar. Buna göre bilgimiz deneyle başlasa da, zihin kendi yapısının özelliklerini nesneye yüklemektedir. Kant mantığının temeli duyular bilginin **a priori** biçimleriyle anlığın **a priori** biçimlerini ortaya çıkarmaktır. Duyular alanla ilgili araştırma "aşkın estetik"in, anlıkla ilgili araştırma "aşkın ayrıştırma"nın konusudur. Birincide "uzay" ve "zaman", ikincide "kategoriler" yani temel kavramlar ele alınır. Böylece Kant ayrıştırma alanıyla ilgili olarak "doğrular mantığı"nı ortaya koyarken bir de ayrıştırma alanına karşıt ve diyalektiğin alanına karşılık olarak yani **Noumenon** alanıyla ilgili olarak bir "görünüşler mantığı" belirler. Görünüşler mantığı zorunlu olarak bir yanlışlar mantığıdır. Eskilerin mantığı tümüyle görünüşler mantığıdır. Görünüş her öznelliğe ayrı ayrı görünen şeyi karşılar ve fiziksel dünyanın herkes için ortak olan görünme biçimleriyle karşıtlaşır. Buna göre aşkın ayrıştırma "anlığın arı bilgisinin ögeleri içinde **a priori** bilgilerimizin ayrıştırılması" için vardır, aşkın diyalektik de zihnimizin usavurmalarla tüm olası deneyin alanını aşarak düştüğü yanlışların giderilmesi için vardır. Kant mantığı şöyle tanımlar: "Anlığın ve genel usun zorunlu yasalarının bilimini ya da bir başka deyişle genel düşüncenin basit biçiminin zorunlu yasalarının bilimini mantık diye adlandırıyoruz." Kant mantığından sonra en önemli mantık Hegel mantığıdır. Hegel mantığı Aristoteles ve Kant mantıklarından oldukça değişiktir. Bu mantık, bir bileşimi getirecek karşıtların mantığıdır. Buna göre sav olarak konulan bir kavram çelişkili kavram olarak zorunlu karşıtını gerektirir. İki kavram, üst düzeyde bileşim olan üçüncü bir kavramda birleşirler. Örneğin varlık kavramı karşıtını, **hiçlik** kavramını getirir, **varlık** ve **hiçlik** de **oluşum** kavramında bir araya gelirler, bu da varlıkla hiçliğin bir bileşimidir. **Simgesel mantık**: Kökü çok eskiye dayanmayan simgesel mantık bütünleyici bir bilim olarak duşünülür. Çeşitli düşünce biçimlerinden yola çıkan, bu biçimleri işaretlerle belirleyen bu yeni mantık birçok bakımdan matematik bilimine yaklaşır, bu yüzden **matematiksel mantık** diye adlandırıldığı gibi **lojistik** diye de adlandırılır.

humboldt, wilhelm freiher von

(2.6.1767 Potsdam - 8.4.1835 Tegel).

Devlet ve kültür kuramcısı, dil ve sanat bilimcisi; burjuva Alman klasisizminin insancı eğitim idealinin temsilcisi.

Soyluları kralın mabeyincisi olan bir subayın oğlu olarak doğdu; Humbolt, Prusyalı soylu-memur bir aileden gelir. İlkin aralarında pedagog Joachim Heinricih Campe'nin de (1746-1818) bulunduğu ev öğretmenlerince eğitildi. Frankfurt, Oder ve Göttingen'de hukuk öğrenimine başladı, 1789 devriminin başlamasından sonra Fransa'yı ziyaret etti.

Buradan aldığı etkiler onun ilerici-burjuva, erken-liberal anlayışlarını pekiştirdi. 1790 ilkbaharında hukuk sınavını verdi ve meclis mahkemesinde stajyer hâkim oldu. Feodal mutlakiyetle uyuşamaması ve adalet anlayışı yüzünden bir yıl sonra bu görevden ayrıldı. Karoline von Dacherönden'le evlenmesi, kayınpederinin Thüringen'deki mülküne yerleşmesine ve kendini Kant felsefesinin incelenmesine adamasına olanak sağladı. Yazı ve mektuplarının ana temasını çağın feodal-mutlak monarşik gerçekliği ile burjuva-insancı çok yönlü eğitim idealinin karşı karşıya konması oluşturur. "Devletin Etkisinin Sınırlarının Belirlenme Denemesi Üzerine Düşünceler" başlıklı yazısının (1792'de tamamlanmış, 1851'de bütünüyle basılmış) merkezi düşüncesi; "Devlet yurttaşlarının iyi durumda olması için gerekli özeni içermeli ve onların güvenli konumlarını kendi kendilerine ve dış düşmanlara karşı korumak için gerekli adımdan başkasını atmamalıdır." (1, I, 90) feodal baskı ve

özellikle Prusyalı Junkerlerin dinsel tutuculuğuna yönelmişti. Krallığın yıkılışından sonra Humboldt'un ilgisi Fransız devriminin yadsınmasına yöneldi ama burjuva topluma değil. O, Alman aydınlarının, burjuva yapılanma için ılımlı soylular kanalıyla reform yolunu uman akımına dahildi. Bu bakış açısıyla, 1794 Şubatı'ndan beri kişisel ilişkiler kurduğu Weimar klasisizminin yönlendirici temsilcileriyle de uyuşuyordu. Yüzyılın (18. yy.) son yıllarındaki Fransa gezisinde Direktuvar yönetiminin politikasını kendi gözlemleriyle tanıdı ve ilkesel olarak onayladı. Prusya'nın içsel ilişkileriyle uzlaşmaksızın 1802'de Roma'daki Papalık'ta Prusya delegelerinin memurluğunu üstlendi. 1806-1807 savaşında eski Prusya feodal - militarizminin çöküşüyle burjuva - ulusal güçlerin devlet aygıtında belirli bir etki elde edebilmeleri sonucu Humboldt, 1809 şubatında içişleri bakanlığının kültür ve öğretim bölümünün yönetimini üstlendi. Her şeyden önce Berlin Üniversitesi 'nin kuruluşunu hazırladı. Doğal olarak üniversitenin biçimsel açılışı artık onun yönetiminde değilken yapıldı. Meşruti monarşinin bir ilk adımı olarak devlet şûrası oluşturulması talebi gerçekleşmediğinden 1810 Şubatı'nda memuriyetten istifa etti. 1814-1815'te de Viyana Kongresi'ndeki Prusya temsilcilerinden biri idi; 1819'da bir kez daha bakan oldu. "Kepaze, ulusal olmayan ve düşünen bir halk için dramatik" diye nitelediği Karlsbad kararları nedeniyle memuriyetten uzaklaştırıldı. Yaşamının daha sonraki yıllarında devlet görevlerinden olabildiğince uzak durdu.

Humboldt, klasisizmin eğitim idealini zaman-üstü ve tipik-model olarak temsil eder gibi görünür. Ama onu feodalizmden kapitalizme geçiş süreci ve olumladığı başlangıç halindeki burjuva yapılanma etkiliyordu. Onun eğitim ideali bu süreçte kökleşti ve düşüncelerini gerçek toplumsal bir harekette bulduğu ölçüde kesinlik kazandırdı. Böylece burjuva-ulusal, erken-liberal ve ilerici eğilimler, onun felsefesinde başat rol oynarlar. Felsefi dünya görüşsel gelişimi her şeyden önce Kant felsefesince belirlenir. Humboldt, aydınlanmanın estetik anlayışlarını (Shaftesbury); Herder'in tarih kuramını işledi; en önemlisi de Schiller ve Fichte'nin Kant'la hesaplaşması ona dürtü oldu. Humboldt dizgesel bir filozof değildir. Hümanist düşünceleri, tarih, tarih yazıcılığı, dilbilimsel saptamaları ve eğitimin örgenleştirilmesi üzerine düşünceleri arasında bir bütünlük bulunur. Hümanist düşünceleri Kant'ın anlayışlarına bağlıdır. O tinin ve aklın etkin-yaratıcı rolünü vurguluyordu. Kant için insanın akıl varlığı olarak formel-soyutça eşit ve bireysel karakteri tamamen ihmal edilebilirken Humboldt için bireysellik ve özgürlük aynı ölçüde insanın özsel karakterine aittir. Tarihsel gelişim sürecinde insanın yeteneği dışlaşır ve yaşam koşullarını bilinçli iradesine göre kurar. Bu koşulları gerçekleştirmek için örneği Humboldt'a antik Yunan sağlıyordu ve özellikle o zamanki burjuva bakımdan yenilenmiş Almanya bu düşünceyi gerçekleştirecek durumdaydı.

Humboldt için tarih yazarının görevi insanlığın gelişiminin düşünerek gözlemlenmesini, detayların betimlen-

mesi ile sınırlamayıp tersine görünüşlerin içsel bağlamını, onların bütünlüğünü anlaşılır kılmaktı; genel olarak görünüşlerde doğrudan görülebilir olmadığından tarih yazımı düşüncelere yönelmeliydi. Düşünceler doğrudan algılanabilir değildir ama olgular da, birey ve ulusun yaratılarından öğrenilmelidir. Öznel idealizmin bu eleştirisi maddeci öğeler içerir. Buna karşın önceden verilmiş bir amacı, buna bağlı olarak da tarihi planlayan bütünsel bir bilinci -Humboldt bunu "Dünya-yöneticisi diye niteliyordukabul ettiğinden Humboldt tarih sürecinin teleolojik kavranışını aşamıyordu. Böylece tarih beriyselliğin ve insanlığın açınmasına doğru yüksek bir ilke tarafından örgütlenmiş hareket olarak görülür. Böylece nihai sonuç, burjuva hümanist kişilik düşüncesini tarihin son amacı olarak düşünsel bir zorunluluk haline getirmek için çabalama olur.

İnsan türünün birliği düşüncesi, klasik burjuva felsefesinde tinin etkin yanının vurgulanışı ve bireysellik ilkeleri Humboldt'un dilbilimsel saptamalarının da temelinde bulunur. Humboldt için dil, duyusal izlenimlerin biçim kazanması ve nesnelleşmesidir. Dilde öznenin etkin yanı dile gelir; dil, nesnenin tasarımını sonal bir uğrak (moment) olarak dışlaştıran tinsel bir kavrayış biçimidir. Dilin var oluşu "aynı zamanda kendi etkinliğinden" ileri gelen bir tinsel yaratmanın var olduğunu kanıtlayabilmeliydi. Böylece dil, toplumsal bir görüngü, tinin düşünceleri eklemlenmiş sesle dile getirmeye yetenekli bir etkinliği olarak kavranır. Dil, Humboldt için iş (Werk, Ergon) değil bir etkinliktir (Energeia). Dilin toplumsal temeli olarak praxis, her şeyden önce de emek ortaya konmaz; Humboldt'a göre dil "insanlığın derinliklerinden" tinin isteğe bağlı olmayan türümü (emonatio) olarak ortaya çıkar. bireyselleşme ilkesine eşdüşecek biçimde "ulusun tinsel özniteliği" Diltipini ifade etmelidir. Dil ve ulusal karakter arasındaki bağlantıyı kabul etse de Humboldt, insan türünün birliğini yadsımaz. Dahası Humboldt'un düşünceleri, Prusya eğitiminin yeniden düzenlenmesi olarak onun dizgeleştirdiği tasarıların izlenmesi ölçüsünde pratik önem kazanır. Yeteneklerin çok yönlü geliştirilmesi ilkesi eğitimin üç düzeyinde gerçekleştirilmelidir: Johan Heinrich Pestalozzi antikitenin ve eski dillerin incelenmesi yoluyla gelen etkilerle öğrencilere yeni insancılığın tinin edindirilmesi sırasında; en sonu dünya görüşü, eğitim ve bilimsel araştırmanın birliği anlamında.

Yapıtları: Werke in fünf Banden, Berlin 1960 ff.; Ideen über Staatsverfassung, durch die neue französische Konstitution veranlabt, 1791; Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen, 1792 (vollstandig zuerst veröffentlicht 1851); Über die mannliche und weibliche Form, 1795; Das achtzehnte Jahrhundert, 1796/97 (zuerst veröffentlicht 1904); Über Goethes Hermann und Dorothea, 1799; Über das vergleichende Sprachstudium in Beziehung auf die verschiedenen Epochen der Sprachent-wicklung, 1822; Über die Aufgabe des Geschichtsschreibers, 1822; Über das Entstehen der grammatischen Formen und ihren Einflub auf die

Ideenentwicklung, 1825; Über die Kawi-Sprache auf der Insel Java nebst einer Einleitung über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einflub auf die geistige Entwichklung des Menschengeschlechts, Berlin 1836-39.

Literatür: Wilhelm von Humboldt 1767-1967. Beitrage vorgelegt von der Humboldt-Universitat zu Berlin, Hrsg. W. Hartke/H. Maskolat, Halle 1967; Historische Leistung und gegenwartige Bedeutung Wilhelm von Humboldts, in: Wissenschaftliche Zeitschrift der Humboldt-Universitat zu Berlin, Gesellschafts.- u. Sprachwiss. Reihe, 1968, Heft 3, 315-373; J. Streisand, Kritische Studien zum Erbe. der deutschen Klasik. Fichte - W.v. Humboldt - Hegel, Berlin 1971; R. Haym, Wilhelm von Humboldt, Berlin 1856; E. Spranger, Wilhelm von Humboldt und die Humanitatsidee, Berlin 1909; S. A. Kaehler, Wilhelm von Humboldt und der Staat, München 1927.

Joachim Streisand

Çev: ***Kürşat Güzey***

KAYNAK:

Philosophenlexikon, Hrsg. erhard Lange und Dietrich Alexander, Dietz - Verlag Berlin, 1982.

GELECEK

GÜZ 1990
4. SAYISI

Sunuş Yerine / **Sadun Aren**

YUVARLAK MASA

İlhan Tekeli / Oğuz Oyan / Korkut Boratav / Metin Çulhaoğlu / Nail Satlıgan / Murat Belge / Alpaslan Işıklı / Tevfik Çavdar / Yusuf Işık / Aykut Göker / Sinan Sönmez / Galip Yalman / Tunç Tayanç

Toplumsal yaşamın örgütlenme tarzı olarak demokrasinin nesnel diyalektiği / **Tahir Mahamatov**

Sovyet tipi ekonomilerin yeni bir analizi için deneme notları / **Ali Bayar**

Yeni partiye ilişkin birkaç öneri / **Cem Eroğul**

Karanlığın diyalektiği ya da "Melankolik Demokrasi" / **Taner Timur**

Ulusal sorun:
Gerçekliğe dönüştürülemeyen olanaklar / **Celal A. Kanat**

12 Eylül öncesinde kamu kesiminde işçiler ve toplu sözleşmeleri / **Yıldırım Koç**

15000